الألف كتاب
الثاني
١٣٢

روّاد الفلسفة الحديثة



تأليف : ريتشارد شاخت

ترجمة : د. أحمد حمدي محمود

إهـــــداء2005

الأستاذ الدكتور/ أحمد حمدي محمود

القاهرة

رواد الفلسفة الحديثة

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام
د. سمير سرحان
رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير
لمعى المطيعى

مدير التحرير
أحمد صليحة

الإشراف الفنى
محمد قطب

الإخراج الفنى
علياء أبو شادى

روّاد الفلسفة الحديثة

من ديكارت الى كانط

تأليف

ريتشارد شاخت

ترجمة

د. أحمد حمدى محمود

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

هذه هى الترجمة العربية الكاملة لكتاب :

Classical Modern

Philosophers

By : Richard Schacht

صورة الغلاف :

الفيلسوف الفرنسى ديكارت

الفهــرس

مقدمـــة

لقد برز سبعة فلاسفة من بين جميع أقرانهم فيما أصبح يعرف بالحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) ٠ انهم ديكارت واسـبينوزا ولايبنتز ولوك وبركلى وهيوم وكانط ٠ وتمثـل أفكارهم صميم الفلسفة الكلاسيكية الحديثة ، وتيارها الأساسى ٠ ومهما ظهر من جوانب هامة وشدائعة ، ومن اختلاف عند الفلاسفة اللاحقين على جانبى بحر المانش ، فان أحدا لا يستحق أن يوصف بأنه مثقف فلسفيا اذا اقتصر على التعرف على فلسفة اللاحقين ، ولم يقم بدراسة فاحصة دقيقة لمن سبقوهم من عظماء الفلاسفة ٠ وهكذا يمثل الالمام بأعمالهم ـ من الناحية العملية ـ أحد الأركان التى ترتكز عليها دراسة الفلسفة فى كل معهد من المعاهد الفلسفية فى الغرب ، حتى وان بدا وصف هؤلاء الفلاسفة تقليديا بأنهم «فلاسفة محدثون» من المفارقات فى نظر كل جيل من الأجيال المتلاحقة، وحتى اذا أستمرت الاسهامات المستحدثة تحدث تحولات فى الفكر الفلسفى وجوهره فى الكثير من مختلف المجالات ٠ وسيصح هذا الوصف بغير شك مادامت الفلسفة ـ كما نعرفها ـ ينظر اليها كركن من أركان الحياة الثقافية والفكرية ٠ وقد ظهرت الفلسفة قبل ظهور ديكارت بألفى سنة ، ومازالت تتابع مسيرتها زهاء مائتى سنة بعد كانط ٠ بيد أن هؤلاء الفلاسفة السبعة قد أحدثوا أثرا عميقا للغاية على مسار الفلسفة بحيث غدا من المستحيل تصور وجود الأشكال المتنوعة من البحث التى تمثل مجتمعة الفكر الفلسفى حاليا ـ وأيضا مختلف القضايا التى يدور الجدل حولها والمواقف التى يتخذها الفلاسفة المعاصرون من شتى النحل ـ بغير رجوع الى ما أسـهم به هؤلاء الفلاسفة السبعة ٠

على أننا اذا سلمنا بالزعم السائد على نطاق واسع (والذى يعد فى حالات لكثيرة بعيدا عن الصواب) بأن آخر كلمة تقال فى أى دراسات عرفانية يحتمل أن تكون الأفضل والاكثر استحقاقا للانتباه ، فانه لن يبدو على الاطلاق منافيا للعقل اقدام احد الناس على التعجب فى هذا المقام ، واذا سمعناه يقول : « لماذا نقرأ هؤلاء الفلاسفة (من ديكارت الى كانط) والذين لايرجع وصفهم بالمحدثين ـ الى حد كبير ـ الى اكثر من عرف اصطلحنا عليه ؟ فعلينا أن لاننسى أن القضايا التى يناقشونها قد تناولها عدد كبير من الفلاسفة الأكثر حداثة ممن يميلون الى الاعتقاد بان بحثهم لهذه القضايا أهم من أبحاث من يسمون « بالفلاسفة المحدثين » • والواقع، لقد جادل فلاسفة كثيرون ورأوا أنه كثيرا ما احتوت هذه الابحاث الكلاسيكية على أغلاط أساسية ، بل وتعد مشكلات كثيرة من تلك التى تناولها هؤلاء الفلاسفة المبكرون اما بلا معنى ، أو مشكلات منتحلة•أنهامشكلاتحقيقية من تأثير الاضطراب اللغوى وخلل تصورهم لها • ولو صح ذلك سيكون أى جهد يبذل فى الاهتمام بهذه الأبحاث الأبكر مضيعة للوقت اللهم اذا استثنينا اولئك الذين يهتمون بعلم « تاريخ الأفكار » ، ومن ثم فليس هناك مايبرر ارهاق انفسنا بدراسة ديكارت واسبينوزا وكانط وما اشبه !

واجابتى هى كما يأتى : أولا ـ علينا أن لا نقبل بكل بساطة ما يقوله أحد الناس بأن هؤلاء الفلاسفة مخطئون أو حمقى ، حتى وان كان هذا الشخص فيلسوفا معاصرا لامعا ، ان هذا سيعنى ضربا من الخضوع للثقات ، لا موضع له فى الفلسفة ، التى جعلت القدح المعلى « للتجربة » « وللاستدلال البصير » •

ثانيا ـ ان هؤلاء الفلاسفة المعاصرين الذين يحقرون من شأن هذه المباحث الكلاسيكية على هذا النحو قلما يأتون بشىء شبيه بالردود القاطعة والأدلة الحاسمة لتأييد نقاط اعتراضهم • وفى الحق كثيرا مايبين أن ما استخلصوه عن خواء هذه الأبحاث الكلاسيكية أو حمقها ، قد اعتمد على افتراضات فلسفية مختلف عليها ، أو على مناهج اشكالية • ولقد اعترف الآن بأن هذه الحالة تنطبق على اتباع المذهب الوضعى ، ومن المتوقع أن يعترف بذلك أيضا فيما يتعلق بالدارجين من فلاسفة اللغة • على أية حال ، ان علينا أن ندرس شيئا ما عن الابحاث الكلاسيكية قبل ان نشرع فى اصدار الحكم على قضية هل تعد هذه الأبحاث مجدية ، أو هل لها أهمية تذكر •

ثالثا ـ لقد استمر قدر كبير من الأبحاث الفلسفية الجارية ينصب على العديد من المشكلات التى عنى بها الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم فى هذا الكتاب ، او على اقل تقدير بالمشكلات الوثيقة الصلة بمشكلاتهم ، وفضلا عن ذلك ، فان هذه الأبحاث الكلاسيكية تمثل السياق العام الذى تدور فى نطاقه معظم الأبحاث الجارية اليوم · ومن المتعذر فهم مايتحدث عنه كثير من الفلاسفة المعاصرين وسر ادعائهم الأهمية لما يقولون اذا لم يعرف شىء ما عن خلفية تأملاتهم وخواطرهم ومجادلاتهم · وبالاستطاعة الاهتداء الى هذه الخلفية ، او على جانب منها على اقل تقدير فى الكتاب الماثل بين ايديكم الآن ·

وبالاضافة الى ذلك ، فان هناك نقطة اكثر عمومية · فبوسعنا الاعتراف بحدوث تقدم فى الفلسفة ، وان نعترف أيضا بأن الأبحاث الأحدث خطوة متقدمة على الابحاث التى سبقتها ، وان كان هذا الرأى لايصبح عن الفلسفة البتة ، كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية والطبيعية حيث ساعد تجميع البينات وامتدادها وارتقاء التقنيات التجريبية والرياضية على سرعة الكشف عن عدم كفاية الأبحاث الأبكر ، وعدم استبعاد ان تكون الكلمة الاخيرة فى اى موضوع متاح هى افضل مايقال عنه · فيجب ان لاننسى ان الكثير من المعلومات المرتبطة بالموضوع المتعلق بالمشكلات الفلسفية والميسورة لنا ـ ان لم تكن كلها ـ كانت ميسورة لديكارت واسبينوزا ولوك ، واننا مضطرون الى الاستعانة بنفس الأداة الأساسية فى تحليل ماتوافر لهم من بينات · هذه الأداة هى القدرة على التأمل · نعم لقد تحقق تقدم كبير فى القرن الأخير فى ميدان المنطق الصورى ، غير ان القليل من المشكلات الفلسفية الحقة يمكن ان تحل بمجرد تطبيق وسائلها المنطقية المتقدمة عليها · ولعل البحث الفلسفى ليس متحررا تمام التحرر من الزمان ، ومن التاريخ ، وقد يقع الفلاسفة ـ يقينا ـ فى اخطاء ، ولكن هذا لايعد مبررا كافيا لاعتبار اى بحث فلسفى كتب منذ مائتى سنة غير مساير للعصر ، وغير مرتبط بعالم اليوم ، وغير جدير بأى اهتمام جاد تبعا لذلك ·

واخيرا ـ فان الفلاسفة الذين تناولت الكلام عنهم فى هذا الكتاب يستحقون القراءة لأنهم عرضوا آراء هامة عن بعض أكثر الجوانب الأساسية الهامة مما يستطاع التفكير فيه ـ وليست المشكلات التى عنوا بها من المشكلات التى تتبع مجالا سيتوقف ظهوره فى حياتنا الدارجة التى الفناها · انها أيضا ليست من نوع المشكلات التى يتوجب علينا حلها اذا نحن اردنا

الهبوط على كوكب مارس أو رغبنا انهاء الحرب فى العالم ، أو القضاء على النزعة العنصرية أو انقاذ البيئة ، وسنرى فيما سنبحث من كتبهم أن هؤلاء الفلاسفة لم يعنوا فى الأغلب بالمشكلات الأخلاقية والسلوكية ، بالرغم من أنهم قد كتبوا عن الأخلاق فى مواضع أخرى · اذ لم تبد المشكلات التى قاموا ببحثها فى هذه الكتب مشكلات فى نظر الناس ، الا بعد أن نجحت فى دفعهم الى طرح المسائل ذات الأهمية العملية والأخلاقية الملحة جانبا بصفة مؤقتة · انها مشكلات لاتظهر الا اذا استطاع المرء أن يتراجع عن المشاركة المباشرة فى قضايا العالم ، ويفكر فى ماهية الأوضاع التى يلفى نفسه فيها ، ويقيم المعرفة التى يحصل عليها عن هذه الأشياء ويتأمل ماهيته ·

ماعلينا · فما هو العالم ؟ وما هو طابعه الأساسى ؟ ومن أنا ؟ أنا الذى أتساءل عن طبيعة العالم ، والموجود فى العالم ؟ وما هو ، لو كان هناك شىء ما ، الى جانبى وجانب الآخرين المماثلين لى فى العالم ؟ وهل هناك سبب يدعونى الى مشاركة الآخرين فى الاعتقاد « بالله » ، الذى يعتقد فى وجوده كثيرون؟هذه هى المسائل الأساسية فى الميتافزيقا ، والتى بالمقدور تقسيمها على هذا الوجه الى : الكوزمولوجيا (الكونيات) Cosmology والفلسفة النفسية Philosophical Psychology و الأنثروبولوجيا (أو فلسفة العقل) واللاهوت الفلسفى Philosophical theologyوهناك سؤال آخر لعله أقل أساسية من الأسئلة الخاصة بالميتافزيقا ، وان كان – من ناحية – ممهدا لها : ماهى القيمة التى بوسعنا أن ننسبها للمعرفة التى نحصل عليها عن هذه الأشياء ، أو على أقل تقدير – المعرفة التى نعتقد أو نظن أننا حصلنا عليها ، والتى نرغب فى الحصول عليها عن هذه الأشياء ، وعن مسائل أخرى أيضا فى العلم أو الحياة العادية ؟ أو بمعنى أصح ما هى طبيعة المعرفة ؟ ان هذاالسؤال ، والذى يعد – من جانب – سؤالا يخص مكانة البرنامج الميتافزيقى للفلسفة، يعنى البرنامج المتعلق بامكان تحقيق معرفة ماهو كائن – هو سؤال الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة · والابستمولوجيا فرع من الفلسفة لاينفصل عن الميتافزيقا · ولقد ازداد شغله للفلاسفة فى تاريخ الفلسفة الحديثة (والقريبة العهد) · فاذا تعذر على المرء الاقتناع بأنه قادر على «معرفة» موضوعات البحث الميتافزيقى،فان برنامج الميتافزيقا ذاته سيتعذر تنفيذه · ففى عالم الفلسفة ، لايكفى أن تتوافر لك اعتقادات عن الله وطبيعة العالم (طبيعة الانسان) لأن مايميز الفلسفة عن الدين أو الأدب هو أنه من

المفروض أن يكتفى الفلاسفة بتوكيد ما بمقدورهم الزعم بحق بأنهم يعرفونه ، يعنى ماباستطاعتهم تبريره اما بالرجوع الى التجربة او بتعليله بالرجوع الى الحجج العقلانية ٠

لقد عنى الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم بهذه المسائل الميتـــافزيقية والابستمولوجية ٠ وأيا كانت نظرتنــا الى الاجابات التى قدموها لهذه الأسئلة ، فاننا سنستفيد مما سنقرره عن كيفية النظر اليهـــا ٠ ونحن ميالون جميعا للحصول على افكار خاصة بما ناقشوا من قضايا ٠ اذ أننا ننزع بوجه عام الى التساؤل عن هذه القضايا ، أو نتوقف بالفعـــل لتأملها ، نعم ان علينا أن نفعل ذلك ، بغض النظر عما يبدو فى هذه القضايا من ابتعاد عن مشكلات حياتنا اليومية ، لأن طريقة فهمنا لأنفسنا وللعالم من المسائل ذات الاهمية العظمى والقصوى فى نهاية المطاف : وستزداد قدرتنا على النهوض بهذه المهمة اذا اطلعنا على ما جاء به هؤلاء الفلاسفة ، وأحطنا بما ذكروه ، واهتدينا الى رأى خاص بذلك ٠

الفصل الأول

ديكارت

ثمة اجماع على اعتبار رينيه ديكارت(*) « ابا للفلسفة الحديثة » . ويرتكن هذا الرأى على مبررات قوية ، ترجع الى البرنامج الذى أعده ، وايضا الى نوع المنهج الذى اتبعه فى محاولة تنفيذ هذا البرنامج ، والذى تطلب منه الابتعاد عن المنهج السائد فى الفلسفة الوسيطة ، ولقد ترك منهجه اثرا عظيما على الاتجاه اللاحق للفلسفة الحديثة . ولربما لاتبدو هذه الجوانب واضحة على الفور ، وبخاصة اذا ادركنا ان العنوان الرئيسى لكتاب التأملات لديكارت هو : « تأملات فى الفلسفة الأولى التى اثبتت وجود الله ، والتفرقة بين العقل والجسم » ، واذا راعينا ايضا انه اهدى الكتاب لكلية اللاهوت فى جامعة السوربون ، ولكن علينا ان لا نقبل ما نذكره على علاته دون قدر من الارتياب والحذر . اذ كان مايقلقه هو راديكالية منهجه ، والذى حمل فى طياته ـ فى واقع الأمر ـ اعلانا بالاستقلال عن الكنيسة من جانب الفلسفة ، مما كان سيؤدى الى تعرض كتابه لمضايقات رقابة الكنيسة . ففى فرنسا ، فى النصف الأول من القرن السابع عشر ،

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى أرقام الصفحات فى الجزء الأول من René Descartes Philosophical Works ترجمتها من الفرنسية الى الانجليزية Elizaberth S. Maldane, G.R.T. Ross (كيمبرج ١٩٦٧) .

كانت هذه الناحية مسألة خطيرة حقا ، ستظهر آثارها فى الأصداء التى يحتمل أن تتـردد عن ديكارت فى الدوائــر الفلســفية ، وقد تؤثر فيه شخصيا ٠

ولاترجع المشكلة الى أن النتائج التى اهتدى اليها ديكارت عن طبيعة الله ، ووجوده ، وعن العالم النفسى ، كانت تحمل فى ثناياها شيئا من الهرطقة ٠ اذ كان الأمر عكس ذلك ، لأنها لم تكن كذلك ٠ اما مايصـــح اعتباره هرطقة فكان اشاراته الى أن الاحكام الخاصة بهذه القضايا لايجوز أن ترتقى الى مرتبة المعرفة ٠ فليس بالمقدور القول بمعرفتها كحقائق ، الا اذا أمكن برهنتها برهانا عقلانيا ، يعنى ما لم تثبت صحتها اعتمادا على مدركات واضحة ومتمايزة ، واعتمادا على الحجج العقـــلانية وحدها ٠ وما يعنيه القول بأن الاستناد الى الوحى ليس كافيا ، وأن الاستعمال المتحرر « للعقل الطبيعى » ـ وعن هذا الطريق وحده باستطاعتنا الحصول على معرفة بهذه الأشياء ـ هو الايحاء بأن الفلسفة ليست مجرد خادمة للاهوت ، أو تابعة له ٠ وانها ـ بمعنى أصح ـ وسيلة أسمى من اللاهوت ، وليست بحاجة اليه ، ويتعين أن تعمل مستقلة عن الوحى ، ومن هنا كانت لدى ديكارت مبررات قوية دفعته الى قول ما قال فى « الاهداء » (اهداء الكتاب الى كلية اللاهوت) ٠

البرنامــج والمنهــج

لم تكن هذه المناسبة هى المرة الأولى التى التزم فيها ديكارت مثل هذا الحذر ٠ فقبل ذلك بسنوات ، وبعد أن تأمل ماحدث لجاليليو ، فانـــه توقف عن نشر كتاب كان قد ألفه عن «العالم» ، وعبر فيه عن ايثاره للمذهب الكوبرنيقى ٠ غير انه فعل ذلك بدافع اكبر من الحصـــافة ، لأنه ـ على مايبدو ـ كان عزوفا حقا عن الابتعاد عن تعاليم الكنيسة ٠ فلقد ولد فى مدينة صغيرة فى فرنسا ١٥٩٦ ، وتعلم فى احدى الكليات اليسوعية ٠ واستمر مقتنعا بسلامة أصول الاتجاهات الأساسية للاهوت والايمان ، التى تلقنها ، حتى رغم سعيه الى جعل هذه التعاليم تستند الى ما اعتقد أنه أساس أفضل وأحدث اعتمادا على النهوض بمذهب فلسفى ومنهج فلسفى يتصفان بالرسوخ والشمول ٠ (ولقد آمن بأن رسالته تدعوه الى النهوض بهذه المهمة ، بعد بعض الأحلام التى حلمها فى احــدى الأمســيات التى أمضاها فى مدينة أولم بالمانيا أثناء خدمته بالجيش الهولندى) ٠

ورغم أن ديكارت من أصل فرنسي ، الا أنه أمضى الجانب الأكبر من النصف الأخير من حياته فى هولاندة . وهناك قام بتاليف أغلب مؤلفاته الفلسفية التى تضمنت وفرة من الرسائل التى تبادلها هو ومفكرين آخرين معاصرين له . وعلى هذا النحو فانه ابتعد عن اللاهوتيين فى باريس (بعد اصطدام مشهور معهم فى بواكير حياته خرج منه سليما بغير سوء) ولم تفارق ظلالهم مخيلته قط . ولكن لعله قد شعر بارتياح أعظم ، وبأنه أفضل مقدرة على انماء نظراته فى موضع مختلف . وجاء ايثاره للكتابة باللغة الفرنسية بدلا من اللاتينية فى كتاباته الفلسفية دليلا على رغبته فى التنفس (والتفكير) بمزيد من التحرر بقدر أكبر مما هو مستطاع فى جو خاضع للتزمت اللاهوتى .

وتعد مغادرة ديكارت لهولاندة من بين الأحداث السيئة الحظ فى تاريخ الفلسفة . اذ أدى ذلك الى التعجيل بوفاته (١٦٥٠) فى سن مبكرة نسبيا (٥٤ سنة) . ولكرستينا ملكة السويد من بين من تسببوا فيما حل بـه من جراء ذلك . فلقد أقنعته بالذهاب الى استكهلم ١٦٤٩ للانضمام الى زمرة المفكرين والمثقفين الذين التفوا حولها هناك . وبعد سنة فقط عانى خلالها ديكارت الأمرين من زمهرير شتاء السويد ، والنظام الصارم الذى فرضه على هؤلاء البؤساء ، مات متأثرا بالالتهاب الرئوى . (والدرس المستفاد من هذه الواقعة ، أنه مهما بدا فى دعوة علية القوم الذى يشغلون مناصب رفيعة للفلاسفة من تكريم غير مألوف وارضاء لطموحاتهم ، فان عليهم أن يفكروا مرتين قبل قبول هذه الدعوات) .

وبينما يوحى عنوان «التأملات» أن ديكارت كان معنيا بقضيتين هما قضية وجود الله وقضية خلود الروح ، الا أن برنامجه الفعلى كان أرحب ، ويتعين تصوره تصورا مختلفا تماما . ولقد ذكر ديكارت فى كتاب « المقال » ، أنه منذ عهد باكر كان يتطلع الى الاهتداء الى « معرفة واضحة ومؤكدة ... عن كل ماهو نافـع فى الحياة » (٨٣) . وبمرور السنين ، أسقط ناحية العناية بالمنفعة ، واتجه الى التحمس فى نشدانه التعرف الى كل مايمكن أن يعرف عن العالم والانسان والله . فلقد رغب «المعرفة» بمعناها الصحيح، وليس مجرد ما جرت العادة على تسميته بالمعرفة ، يعنى « المعرفة الواضحة والمؤكدة » . لقد أراد المعرفة الجديرة بهذا الاسم . ولن تكون أية معرفة جديرة بهذا الاسم الا اذا توافر لها اليقين الكامل ، وتقبلت البرهنة والاثبات بصفة قاطعة .

ان ما يظن المرء أنه يعرفه ، لا يصح أن يوصف بهذه الصفة فى نظر ديكارت ، الا اذا تضمنت هذه المعرفة ـ أو اعتمدت ـ على افتراضات يمكن أن تتعرض للشك • وشعر ديكارت ان نـــوع مايدعى بالمعرفة التى بالاستطاعة اكتسابها فى جامعات عصره ، وأيضا ماينظر اليه على أنه معرفة فى الحياة الدارجة لا يمكن أن يرتقى الى التجاوب والمعيار الذى جال فى خاطره ، وشعر أن مختلف العلوم وفلسفة عصره تعتمد على أسس « بعيدة كل البعد عن الرسوخ » ، ومن ثم فقد بدا له أنه رغم أن اكتساب المعرفة « عن طبائع الأشياء تعد أهم شىء « محاولة فى العالم بأسره » ، فان الناس فى واقع الأمر ليس لديهم مثل هذه المعرفة على الاطلاق • ومن هنا شرع فى محو ما هو منقوش من أراء سابقة مستندة الى افتراضات مشكوك فيها على لوح العقل • على أن يبدأ ، دون ان يتوافر له ما هو أكثر من بعض الرواسب أو الخدوش العالقة بهذا اللوح ، ودون اعتراف بأى شىء لاتثبت صحته بصفة مؤكدة ، ثم يشرع بالبناء فوق هذا الأساس خطوة خطوة ، بحيث تكون كل خطوة من هذه الخطوات متحررة كلية من احتمال وجود أى شوائب عالقة بها وتقبل الشك ، الى أن تتم اعادة بناء العلوم ، وبذلك تتحقق المعرفة الحقة للعالم والروح والله • ولقد كان ديكارت شديد التفاؤل ، بفرض احتمال توفيقه فى هذا السبيل ، فقال فى كتـــاب « المقال » : « ليس هناك ما هو بعيد بحيث يتعذر بلوغنا اياه • وليس هناك مايتصف بخفائه وغموضه بحيث يتعذر اكتشافه » (٩٢) ، وربما بدا هذا الرأى غير متوافق هو وما اعترض عليه فى كتاب « التأملات » وكتاب « المبادىء » عند ذكر أن ملكة الفهم محدودة ، وان كان حتى فى هذه الكتب قد رأى أن بمقدورنا معرفة الشىء الكثير عن العالم ، والله والنفس ، بغير أن تعترى معاييرنا أى حط ـ ولو ضئيل ـ لما يصح أن يوصف بالمعرفة ، بغض النظر عن الحدود القصوى لملكة المعرفة •

وأحد الأسباب التى دفعت ديكارت الى عدم الرضاء عما اعتبر ـ فيما سلف ـ معرفة فى العلوم والفلسفة هو تأثره العظيم بالرياضيات وبالتحليل الهندسى ، والجبر بوجه خاص ، بعد الخطوات الواسعة التى خطتها هذه العلوم فى أيامه ، مما ترك أعظم الأثر عند الجميع • ولم يكن ديكارت مجرد واحـد من الغرباء أو الدخـــلاء ، الذين يشـــاهدون ماهو حادث فى الرياضيات ، لأنه كان من أبرز علماء الرياضة فى العصر • ومن ثم فانه قد عرف عما يتحدث عندما أشاد بالرياضيات • وما تأثر به تأثرا شديدا فى

الرياضيات (وفى الهندسة بخاصة) كان – كما ذكر لنا فى كتاب المقال – هو ما فى منهجها وتصوراتها من رسوخ ، « ويقينية براهينها ووضوح استدلالاتها » · وأردف قائلا : انه شعر بالدهشة « لأنه بالرغم من صلابة أسسها ورسوخها ، الا أنه لم تتم اقامة صرح شامخ فوق هذه الأسس » (٨٥) · وتمنى لو اتخذت الفلسفة والعلوم اسسا مماثلة فى رسوخها ، وبذلك سيتسنى لنا أن نحسم ونجنى ثمار يقينية البرهان ووضوح الاستدلال » ، وبخاصة ، بعد أن قدمت لنا الهندسة مثلا لذلك · وذكر – صراحة – انه فى سعيه للاهتداء الى منهج يعتمد عليه لبلوغ المعرفة الحقه فى الفلسفة ، فانه اهتدى الى منهج « يحتوى على مميزات المنطق والتحليل الهندسى والجبر » واقتدى فى هذا الشان « بتلك السلاسل الطويلة من الاستدلالات ·· التى يستعملها علماء الهندسة » (٩٢) ·

ويثير هذا الموقف نقطتين : الأولى تخص البرنامج ، وتتعلق الثانية بالمنهج · والنقطة الخاصة بالبرنامج هى شعور ديكارت بوجوب تحقيق الدرجة ذاتها من اليقين فى الفلسفة والعلوم ، كالتى تتطلبها الرياضيات ، لو أريد للنتائج التى تتحقق فى الفلسفة والعلوم نفس ميزة المعرفة الحقة · وكان هذا المطلب مطلبا مستحدثا وراديكاليا الى ابعد حد ، لأنه طرح معيارا يصعب التعايش معه ، اذ انه يجر فى اذياله – ولقد قبل ديكارت صراحة هذه النتيجة – القول بانه اذا اتضح ان اليقين الذى بالمقدور مقارنته باليقين الذى يتحقق فى الرياضيات مستحيل ، فانه لن يكون باستطاعتنا الاهتداء الى معرفة بهذه الأشياء ، وقد نساق الى النتيجة القائلة بانه فيما يتعلق بمثل هذه المسائل – التى ستضم العلوم والميتافزيقا ايضا – فان أقصى ماسنحصل عليه هو اعتقادات لايستطاع اثبات صحة اى منها أكثر من باقى الاعتقادات · وبعبارة اخرى ، فاننا سنكون قد اتبعنا ضربا متطرفا من الشك ، ومن هنا ذكر ديكارت فى التأمل الأول : « اذا افترضنا اننى باتباع هذه الوسيلة لم اتمكن من الاهتداء الى معرفة اية حقيقة ، واذا لم اتمكن من بلوغ اليقين فى نتائجى مثلما يتيقن عالم الهندسة من نتائجه ، « فان بوسعى – على أقل تقدير – أن افعل ما بمقدورى القيام به ، يعنى أعلق الحكم » (١٤٨) · وفى الحق فان الأمر لايقتصر على امكان قيامى بذلك ، بل ومن واجبى أن أحجم عن اصدار اية أحكام عن العلم والله وطبيعة الانسان ، والا فاننى سأعرض نفسى لاحتمال الخطأ ·

هنا يتعين اثارة السؤال الآتى : عن هل يعد ديكارت محقا ، عندما فرض نفس نوع المطالب التى يفرضها علماء الرياضة على انفسهم على

الفلسفة والعلوم الفزيائية • فلربما تساءلنا : أليس من المهم أن نذكر أن الهندسة نسق صورى مكتف بذاته ، بينما ما تتعامل معه الميتافزيقا والعلوم الفزيائية هو بالضرورة الواقع • ومن ثم الا يتعين حدوث اختلافات هامة بين طريقة ارتباط النظريات الهندسية بالبديهات والتعاريف الهندسية وبين طريقة ارتباط النظريات الفلسفية والعلمية عن العالم بالعالم وبتجربتنا الخاصة بالعالم ، ولعله من المستحب أن يتوافر لنا نفس نوع اليقين عن هذه النظريات الفلسفية والعلمية كذلك الذى يتوافر لعلماء الهندسة ، ولكن اذا تعذر حصولنا على هذا اليقين ، فهل علينا آنئذ ان نستنتج بأن معرفتنا الوحيدة بالعالم لن تتجاوز الايمان الذى لايستند الى اى أساس فى واقع الأمر ، وأنه من الأصوب أن نحجم عن اصدار أية أحكام عن العالم ؟ • اننى لم أقصد تقديم رد على هذا السؤال • وغاية ماسعيت اليه هو اثارته ، وان أبين وجوب الحرص عند قراءة ديكارت ، وقراءة كتاب مثل هيوم ايضا ، من الذى قبلوا البديل الديكارتى لليقين أو الشك ، وان كانوا قد شعروا انه من المحال بلوغ نفس نوع اليقين الذى اعتقد ديكارت أنــــه بالامكان بلوغــه •

والنقطة الثانية التى بوسعنا طرحها تخص المنهج • فعندما بحث ديكارت عن منهج للفلسفة يتماثل والمنهج المتبع فى علوم رياضية كالهندسة حتى يهتدى الى نوع مقارن من اليقين ، فانه قد اهتدى الى أربع قواعد ذكرها فى كتاب « المقال » ، ثم أعاد طرحها فى صور أخرى فى باقى كتاباته، والقاعدة الأولى تنص على « عدم قبولى ماهو اكثر مما تبين لعقلى على نحو واضح ومتمايز بحيث لا يكون باستطاعتى الارتياب فيه » • والقاعدة الثانية هى : « أن أقسم كل صعوبة من الصعوبات التى تواجهنى الى أجزاء متعددة بالقدر الذى بدا ضروريا حتى يمكن حلها على افضل نحو مستطاع • والقاعدة الثالثة ترى « ان أواصل تأملاتى بدءا بالموضوعات التى تتسم بشدة بساطتها وسهولة فهمها حتى استطيع شيئا فشيئا الاهتداء الى معرفة ماهو أشد تركيبا » • والقاعدة الرابعة : « ان أقوم فى النهاية بحســاب المسألة ومراجعتها مراجعة وافية حتى أستطيع التيقن من عدم اغفالى لأى شىء » (٩٢) • وهناك قرابة وثيقة بين هذا المنهج والمنهــج الذى اقتدى به والمتبع فى الهندسة • ومن فضائله فى نظر ديكارت انه « يحتوى على كل شىء زود قواعد الحساب بيقينه » (٩٤) •

والفكرة الأساسية هنا هى فكــرة « الوضــوح والتمايز » ، لأن ماسيترتب على اتبــاع هذا المنهج هو المطــالبة بأن يقتصر الباحث فى

البداية على الأشياء التى يدركها بوضوح وتمايز ، وأن لا يخطو اية خطوة لاحقة لاتتبع بوضوح وتمايز ماسبق اثباته بالفعل • وفى الحق فـ ن ما يعنيه هذا النقد الأخير هو عدم السماح بالاقدام على اية خطوة لاحقة فى البرهان اذا لم تكن مؤيدة بقواعد المنطق الاستنباطى • امـــا النقد الأول فيعد مساويا للقول بعدم توكيد اى شىء مبدئيا ، اذا سمح باى قدر ولو واهن من الشـــك •

وهذا ينقلنا الى مسالة الشك المنهجى الشـــهير لديكارت • ويعتبر الموضوع الأساسى للتامل الأول • فاذا اراد أحد الاهتداء الى نتائج يقينية تماما فيتعين أن لاتكون النتائج مستندة الى افتراضات تفتقر الى اليقين التام • وكمبدأ منهجى ، يقول ديكارت : « اذن علينا أن نصف بالزيف جميع هذه الاشياء التى قد نتشكك فيها» (٢١٩) • وما يعنيه ديكارت ليس وصف جميع هذه الأشياء التى يحتمل أن تتعرض للشك بالزيف ، وانما الاصـــح هو أن مايعنيه هو أن علينا أن لا نصف أى شىء من الأشياء بانه حقيقى مالم يكن بمقدورنا أن نثبت « حقيقته » ، وحتى يتسنى لنا ذلك اعتمادا على برهان يبدأ مما هو محل شك فحسب ، وينتقل من خطوة لأخرى تكون كل منها صحيحة وفوق كل شك • ويرى أن ماسيبين من ذلك هو اننا سنكون قادرين فى النهاية على اثبات أغلب الأشياء التى نميل الى توكيدها فى المقام الأول ، الى أن يتسنى لنا تبريرها على النحو الذى بينه • ولايرمى شكه المنهجى الى هدم مطالب العالم ، ولكنه يهدف بالأحرى ، وكما ذكر فى بداية التأمل الأول ، الى أن تكون الخطوة الاولى فى هذه المحاولة ، « أى فى عملية البناء من جديد بدءا من الاساس ••• ومن ثم يتيسر لنا تشـــييد أساس راسخ وبناء دائم فى العلوم »(١٤٤) •

فما هو اذن الشىء الذى يخفق فى الاستمرار فى البقاء بعد هذا الشك المنهجى المبدئى ؟ وماهو الشىء الذى يتعين وضعه بصفة مؤقتة ــ على اقل تقدير ــ موضع تساؤل ، وأن يطرح جانبا ؟ • ان ما جال بخاطر ديكارت فى البداية هو كل شىء « تعلمناه من الحواس ، أو من خـــلال الحواس » • وبعبارة اخرى ، جميع ظنوننا عن وجود تلك الأشياء وطبائعها التى تعرفنا عليها عن طريق حواسنا • وتتضمن جميع الاشـــياء التى اعتدنا اعتبارها مكونات العالم ، وأيضا أنفســـنا ، باعتبارنا اجزاء من العالم ــ كوجودنا الجسمانى • وأول سبب ذكره لطـــرح جميع ظنوننا المستندة الى شهادة حواسنا هو اننا نعرف جميعا أن حواســـنا تخدعنا

أحيانا ، فأحيانا نكتشف أن الأشياء مختلفة عما تراءت لنا أصلا · وأحيانا أخرى ، نكتشف أن كل ماهناك لايزيد عن هلاوس ، أو خيالات الأشياء ، أو أننا من تأثير نوع من الوهم ، قد ظننا أننا نرى شيئا · ويجادل ديكارت ويقول : « من الأحكم أن لانثق وثوقا كاملا فى أى شىء يكون قد خدعنا مرة من قبل »(١٤٥) فاذا أثبتت حواسنا أنها غير موثوق بها فى احـــدى المناسبات فكيف يكون بمقدورنا أن نتيقن من صدقها فى مرات أخـرى ؟ وما أشبه هذه الحالة بحالة شخص ما اكتشفت أنه كذب عليك ، فاذا أخبرك شيئا ما فى مرة أخرى ، فانك لن تكون واثقا بأن ما يذكره لك هو الصدق · ولما كان كل ما هو ضرورى هو توجيه أضأل قدر من الشك فى شىء ما والمطالبة بطرحه جانبا لو أريد الاهتداء الى اليقين ، لذا يتعين أن نطرح شهادة حواسنا جانبا لفترة ما ·

واتصف السبب الثانى بغلبة عموميته ، وقد ذكره ديكارت ، فى حالة عدم اقتناع أحد اقتناعا كاملا بالسبب الأول · فعلى الرغم من وجود حالات قد يبدو فيها من المحال تخيل خداع حواسنا لنا ، الا أنه فى غير استطاعتك التيقن فى أية لحظة معينة بأنك لست مستغرقا فى الحلم ، وأن ماتظن أنه حالة فعلية ما لجانب من جوانب العالم الذى تدركه بحسك لا يزيد عن كونه جزءا من حلم يراودك ، ومن ثم فانه لا يكون حقيقيا أو صحيحا على الاطلاق · ويشير ديكارت الى التجربة العامة التى نشعر فيها شعورا أكيدا بعد أن نكون قد حلمنا ، بأن ما حلمناه هو شىء حـادث بالفعل ، ويحاجى ويقول : « ليست هناك أية علامات معينة بوسعنا الارتكان عليها للتفرقة بوضوح بين اليقظة والنوم » على الأقل فى أية مناسبة معينة من تجربتنا (١٤٦) · وهكذا يوجد هنا أيضا احتمال حدوث شك فى صحة شهادة حواسنا · وامكان الشك هو كل ما هو مطلوب لاستبعاد شـهادة هذه الحواس كجانب من الأساس اليقينى الذى يسعى اليه ديكارت ·

ويتجه ديكارت بعد ذلك الى الى المنازعة بوجوب طرح حقائق الحساب والهندسة جانبا مهما كان اعتقادنا فى اتصافها بالوضوح والتمايز عند ادراكنا لها · فحتى القول بأن « حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة »، والقول بأن للمربع أربعة أضلاع متساوية ، فانهما ليسا معافين من الشك · اذ يتساءل ديكارت : « أنى لى أن أعرف اننى لست موضع خداع فى كل مرة أضيف فيها العدد اثنين الى العدد ثلاثة ، أو عندما أحصى عدد أضلاع المربع » (١٤٧) ، ومهما بدا فى ذلك من ابتعاد عن الصواب ، فهل يستبعد أن يكون الله ، رغم اقتناعنا باتصافه بالخير الأسمى ، لم يحل دون قيام

شيطان خبيث يتصف بقدر كبير من القوة وبالقدرة على الخداع قد استعمل جميع قدراته لخداعى » (١٤٨) ان مثل هذا الشيطان البالغ القوة قد دفعنى الى تصور اننى ادرك اشياء معينة بوضوح وتمايز ، وان كان هذا التصور ليس حقيقيا البته · فاذا كان ليس من المستبعد أن أتصور مثل هذه الأشياء ، لذا فليس فى مقدورى أن أتيقن اذا لم يوجد برهان يثبت العكس أن الأمر ليس كذلك · ويستخلص ديكارت : « عدم وجود شىء ما اكون قد اعتقدت فى صحته من قبل ، ليس بمقدورى ، بمعنى ما ، أن أشك فيه ··· لأسباب قوية للغاية بعد بحثها بحثا ناضجا » (١٤٧ ـ ١٤٨) ·

فكيف سيفلح ديكارت فى التخلص من مازق الشك الذى تورط فيه ، فيما يبدو ؟ · وكيف يتيسر لأى نوع من المعرفة أن يكون ممكنا على الاطلاق ؟ وتجىء اجابة ديكارت على ذلك فى التأمل الرابع وفى الجزء المناظر لذلك فى كتاب « المبادىء » ، بأن المعرفة الحقة ميسـورة اذا اقتصـرنا على الأحكام المستندة على المدركات الواضحة والمتمايزة · فمن المستطاع برهنة تعذر الدفاع عن افتراض وجود هذا الشيطان الخبيث واثبات أن هناك الها ، والاله خير ، ومن ثم فانه لايتصف بالخداع · ولما كان ليس مخادعا كما يبين من تزويده لنا بملكة تكوين الأفكار الواضحة المتمايزة ، لذا فمن الحقيقى أن ماندركه بوضوح وتمايز انما هو أشياء حقيقية ·

والسبب الذى دفعنى الى القفز قدما الى التأمل الرابع هو اننى اردت الكشف عن مشكلة سوف تبدو واضحة للعيان من الملاحظات التى ذكرها عن حقائق معينة مثل حقائق علم الحساب فى التأمل الأول ، حتى وان كنت لم أنظر بعد فى براهينه عن وجود الله وخيريته · فاذا رئى أن شهادة حواسنا ، وأيضا معرفتنا وما أشبه (والتى لاتستند على حواسنا ، ولكنها تستند على أفكارنا الواضحة المتمايزة) لا يمكن الوثوق بها ، واذا كان مبرر ذلك هو عدم امكان تيقننا من أن شيطانا خبيثا أو وهن طبيعتنا هو الذى دفعنا الى وصف ما هو ليس بالحقيقى بالوضـــوح والتمايز قبيل اهتدائنا الى برهان لاثبات وجود الله وخيريته ، أو أن هذا قد حدث من أثر وهن طبيعتنا ، فمن أين اذن اهتدينا الى مثل هذا البرهان ، الذى يتعين أن يكون محصنا من احتمال الشك والخداع ؟ اذ يتوجب أن يستند مثل هذا البرهان على أفكار واضحة ومتمايزه ، كما سنرى · غير أنه اذا لم يكن بمقدورنا أن ندرك ضرورة عدم الوثوق فى أفكارنا الواضحة والمتمايزة حتى نهتدى الى مثل هذا البرهان · فى هذه الحالة ، فانه لن يكون

باستطاعتنا الحصول على مثل هذا البرهان الذى يتوافر له معيار عـــدم التعرض للشك فى المقام الأول ، والا فان الحجة ستقع فى دور ، بمعنى أننا افترضنا شيئا ما تعتمد صحته على نتيجة الحجة ٠

وفى ظنى أن هذه صعوبة لم يوفق ديكارت فى تذليلها ، أو على اقل تقدير لم يكن باستطاعته تجنبها الا اذا قام بتحديد مطلبه الأصلى وتقييده عن ما يقبل الشك فى شهادة الحواس ، وبافتراض امكان الاعتماد على أفكارنا الواضحة والمتمايــزة دون حاجـــة الى البدء باثبات وجود الله وخيريته ٠ نعم ان هذا الافتراض ـ كما رأى ـ لسنا مؤهلين للقيام به ، اذا كانت غايتنا هى الاهتداء الى يقين كامل ومطلق ٠ اذ من المؤكد انــه ربما بدا انه من المحتمل أن يكون مانتصور أننا ندركه بوضوح وتمايز ليس شيئا حقيقيا فى واقع الأمر ، ان هذه أول اشارة واضحة الى انه بينما لايتعين علينا الا نتبع موقفا تشككيا كاملا ، فان بوسعنا ان نحسم هذا الوضع باتخاذ موقف اقل نوعا من موقف التيقن المطلق الذى طالب به ديكارت ٠ فاذا كان علينا أن نبدأ بافتراض شىء ما ، فاننا سنكون قد اخترنا الاختيار الاسوأ ـ بالتأكيد ـ اذا نحن بدأنا بافتراض امكان الاعتماد على ماندركه بوضوح وتمايز ، وان كان هذا افتراضا ، حتى وان سمح لنا اقامة شىء شبيه له ، اذا أردنا الانطلاق بأفكارنا على الاطلاق ٠

العقــل والجســـم

وانتقل الآن الى فهم ديكارت لطبيعته (والتى يفترض أنها طبيعتنا جميعا أيضا) ، والى العلاقة بين العقل والجسم والاسباب التى حثته الى اتخاذ الموقف الذى اتخذه فى هذه النواحى ٠ غير أن هذه المسألة لـــم تكن المسألة التى طرحها فى بداية التامل الثانى ٠ اذ يرجع ظهور هذه القضية فى هذه النقطة الى البرنامج العام الذى وضعه لاعادة بنـــاء معرفتنا على نحو يجعلها يقينية كلية ٠ ولقد أرغمته خطته المنهجية فى الشك النسقى الى توجيه انتباهه الى عملية التفكير والعقل المفكر ٠ فلقد شعر أنه فى هذا الموضع فحسب سيتمكن من وضع الأسس التى ستساعده فى نهاية المطاف على تدعيم بنيان معرفتنا بالله والعالم بوجه عام ٠

ولقد بدأ التأمل الثانى من حيث انتهى التأمل الأول بالقول :

« سأتابع كلامى بأن أطرح جانبا كل مايفترض وجود أوهى قدر من الشك فيه ·· الى أن أقابل (أصادف) شيئا ما يتميز بيقينيته » (١٤٩) ·

ان أنه لو بدأ بشىء ما يفتقر الى اليقين ، فان أى شىء سيستند اليه سيفتقر الى اليقين أيضا · ولكنه أظهر جانبا كبيرا من التفاؤل فيما يتعلق بما سيكون فى مقدوره تحقيقه لو أمكنه العثور على شىء ما يتميز بيقينه الذى « يساعدنى على اكتشاف شىء واحد فقط يتميز باليقين وعدم تطرق الشك اليه » (١٤٩) · لقد كان ديكارت مندفعا نوعا فى هذا القـول · وقال : « سيكون من حقى أن أتوقع أعظم الأمال لو وفقت بالقدر الكافى الذى يسـاعدنى على اكتشـاف شـىء واحد يتميز باليقـين » فلربما اتضح أن لاشىء على الاطلاق سيترتب على الشىء الوحيد الذى لا يقبل الشك الذى اكتشف · فاذا بدأنا ببيان بسيط عن معنى الهوية الذاتية كقولنا مثلا : ان « ١ = ١ » ، أو « أنا هو أنا » أو « الوردة هى الوردة » ، فاننا قد نشعر أننا قد أمسكنا بشىء ما يتميز بحقيقته وعدم قابليته للشك ، وان كنا لن نكون قادرين على التحرك لمسافات طويلة بعيدأ عنه اعتمادا على ما جاء فى هذا القول بالذات ، وباختصـار فان « أمال ديكـارت العريضة » قد اعتمدت فى الواقع على استبصاره المتأخر (أو هكذا افترض فى أقل تقدير) بأن اليقين الذى اهتدى اليه سيمكنه من تنفيذ برنامجـه الخاص باعادة بناء المعرفة ·

وما يثير الدهشة ، بعد أن سلمنا بأهمية خطوته الأولى ، مـدى ضآلة التفسير الذى خصصه ديكارت لها فى كتاب « التأمـلات » وكتاب « المبادىء » على السواء · وفى واقع الأمر ، ان كل ماذكره فى كتـاب المبادىء لم يزد عن الآتى :

« ليس بمقدورنا أن نشك فى وجودنا ، ونحن موجودون ، أثناء قيامنا بالشك ·· اذ ثمة تناقض فى تصور ان من يفكر لا يكون موجودا فى نفس الوقت الذى يفكر فيه · ومن ثم فاننا نهتدى الى النتيجة الآتية ! أنا أفكر ·· اذن فانا موجود (Cogito ergo sum) وتكون هذه النتيجة على رأس اليقينيات جميعا » (٢٢١ ـ المبادىء VII. ·

ولقد نكر القليل فيما بعد ، وان لم يتجاوز ذلك النزر اليسير فى التأمل الثانى عندما أشار الى تخوفه فى التأمل الأول من امكان وجود شيطان خبيث بالغ القوة يستعمل كل قدراته لخداعى ·· وقال :

« بغير شك وحتى اذا خدعنى فاننى ساكون موجودا ايضا · فلندعه يخدعنى كما يحلو له ، الا انه لن يستطيع أن يحولنى الى لاشىء ما دمت اتصور اننى شىء ما ··· (وهكذا) فان علينا أن نهتدى الى النتيجة القاطعة بأن قضية « انا افكر · اذن فانا موجود » هى بالضرورة صحيحة فى كل مرة اجهر بها ، أو فى كل مرة تجول فى خاطرى » (١٥٠) ·

ان هذا هو كل ما قاله · وفوق هذه الصخرة (ان صح القول) تابع انشاء نسقه · نعم انه لم يذكر ما هو اكثر لأنه ظن أن مقصده واضح للغاية ، ولايحتاج الى المزيد من الايضاح ، وليس من شك انه فى المبدأ العاشر قد اعترف أنه يتعين وحتى يبدو هذا الكلام ذا معنى :

« فان علينا أولا أن نعرف ماهى المعرفة ، وماهو الوجود ، وما هو اليقين ، واذا اردنا أن نفكر فان علينا أن نتمتع بالكينونة ·· وما اشبه ولكن ولما كانت هذه الأفكار من الخواطر البالغة البساطة ، فاننى لا أظن انها تستحق التسجيل » (٢٢٢) ·

على أن هذه المشكلة اخطر مما اعتقد ديكارت ، على مايبدو · فلقد استبعدها باستخفاف ـ كما يفعل الفرسان ـ عندما قال ان هذه التصورات تتصف بقدر كبير من البساطة يجعلها لاتستأهل الذكر ، غير انه ما لم يوضح ماتعنيه كلمة « وجود » ، فانه سيتعذر فهم مانقصده بقولنا « انا موجود » ، وهل يصح القول باننا قد ذكرنا شيئا ذا بال بقولنا ذلك · ولن يسهل المرور مر الكرام على الأسئلة الخاصة بماهية القيمة التى تنسب للمعرفة واليقين دون أن نلقى أنفسنا فى غياهب الظلمات لا ندرى ما الذى يحاول ديكارت أن يحققه ، أو نرى أننا قد افترضنا اشياء طبقا لمعياره ليس لنا الحق فى افتراضها فى البداية · ولنبحث فيما تعنيه كلمة معرفة على سبيل المثال · ان المعرفة كثيرا مايفسرها ديكارت بالرجوع الى مايناظرها من افكارنا عن العالم ، والصورة التى يبدو بها العالم بالفعل · ويتصورها ديكارت الى حد كبير كذلك · غير أن تفسير المعرفة على هذا النحو يعنى تفسيرها بالرجوع الى افتراضات معينة عن انفسنا والعالم وعلاقتنا بالعالم · وهى افتراضات ، تبعا للأسس التى استند اليها ديكارت لسنا مؤهلين مبدئيا لافتراضها · ولربما رد ديكارت على اية اعتراضات من هذا القبيل بانه قادر على التغلب على هذه المشكلات ، ولكن وحتى اذا كان فى مقدوره ذلك ـ وليس هناك اتفاق بين الفلاسفة على اى حال على

أنه قادر على ذلك ـ فقد كان من واجبه على أقل تقدير أن يعترف بأنه ملزم ببيان كيف أمكنه التغلب عليها ٠

ولكن فلنفترض ان باستطاعته التغلب عليها ، فأن ما قصده اساسا بافتراض « الشيطان الخبيث » هو أنه حتى اذا كان قد تعرض للخداع وبصورة لا لبس فيها فيما اعتقده عن الأشياء والرياضيات وما اشبه ، الا انه مازال « يفكر » ، ومازالت لديه أفكار حتى وان لكانت هذه الأفكار لاتناظر أى شيء على الاطلاق ، ومادام يفكر ، فلا يصح القول انه غير موجود ٠ اذ لو كان ذلك كذلك ، لما استطاع ان يفكر ٠

ان هذا يبدو أمرا مستصوبا بقدر كاف ، وان كنا نعتقد أنه كان من واجب ديكارت ان يقول انه اكتشف الآن حقيقتين لاتقبلان الشك : الأولى ـ أنه عندما يفكر فى أى شيء ـ سواء أكان مخدوعا أم لا ـ فانه يفكر ٠ والثانية ـ وهى مستمدة من الحقيقة الأولى ، أنه عندما يفكر ، فلابد أن يكون موجودا ٠ (ويتعين أن يلاحظ انه يستخدم مصطلح « يفكر » بمعناه الواسع للاشارة ـ كما قال صراحة فى المبدأ التاسع ـ الى كل مانعى أنه يعمل بطريقة فعالة بداخلنا ، بما فى ذلك جميع حالات الفهم والارادة والتخيل والشعور ٠ ويتضمن الشعور «الأحساسات» الخارجية (المدركات الحسية) وأيضا الاحساسات الداخلية » ٠ فلقد فسرت جميع هذه الأشياء كحادث أو تجارب فى تيار شعورنا ٠

ولكن هنا يثار سؤال آخر يحتمل ان تكون له نتائج خطيرة : ما هى المبررات التى لدى ديكارت ودفعته الى اتخاذ قضية « أنا أفكر » كنقطة بدء له ؟ ٠ فمن الحق أن قواعد النحو عندنا تدعو الى وجوب احتياج المحمول الى موضوع ، وقد جرت العادة على الاعتقاد بأن وجود « التفكير » يستلزم وجود « من يجرى هذا التفكير » ٠ فمن الافتراضات الفلسفية العريقة أنه لا وجود لفعل بغير فاعل ٠ ولكن هل من حق ديكارت ان يقبل هذا الافتراض ؟ لقد كان من واجبه أن لا يقبله اذا سلمنا بانه ينوى عدم قبول أى شيء لا يتمتع باليقين الكامل اللهم الا اذا حمل الافتراض المعاكس لذلك تناقضا ، أو مالم يكن قد ادرك أن الفاعل يقوم بالتفكير اعتمادا على نفسه البينة الذاتية بأنه يدرك الأحداث الواعية أثناء حدوثها ٠ وبمقدورنا أن نتحداه فى الحالين ٠ فليس من البين احتواء معنى الفعل بدون فاعل على تناقض ذاتى ٠ ولربما أمكن الاشارة (مثلما فعل هيوم فيما بعد) الى أنك عندما تقيد نفسك بوصف ماتعيه فانك ستهتدى الى

جميع الاشياء من أشكال وتصورات وأوجاع ورغبات · وهلم جرا ·· ولكنك لن تهتدى الى أى نوع من الأنا أو « العقل » أو « النفس » التى تدرك الاشكال والالوان ، والتى تفكر فى التصورات والمشاعر والأوجاع ، والتى لديها رغبات ، وباختصار فقد يكون من المؤكد ومما لاشك فيه أن التفكير بمعناه الواسع الذى تصوره ديكارت كان جاريا · ولكن هل من المؤكد (أيضا) « اننى أفكر » · وربما يميل المرء الى القول هنا ان مجرد قولك « ذلك » تكفى لافتراضك أن هذا التفكير جار بحيث لايكون من حقك أن تفعل ذلك اذا قبلت مطلب ديكارت برفض كل شىء ليس بعيدا عن الشك بصفة مطلقة ·

ومع هذا فمن الحق ان مايقوله ديكارت يتجاوب هو « والمفهومية الدارجة (*) · Common sense بدرجة كبيرة · فهو يوحى بأنك اذا ارتضيت اتباعه الى هذا الحد ـ وكثيرون يميلون الى ذلك بلا شك ـ فانك ستحصل على بعض نتائج مثيرة للاهتمـــام ، فبعد أن بدأ ديكارت بافتراض أنه قد استطاع اثبات أنه موجود ، وأنه كائن ، اتجه الى التساؤل عن ماهيته · وجاءت اجابته عن هذا السؤال مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا بما سبق أن قاله بالفعل · (ولقد ذكرت مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا لأن نتائجه قد استندت الى افتراضات عديدة وهامة نوعا أيضا) · ولابـــد أن يلاحظ أن ديكارت قد طرح نفس المعايير عندما ناقش طبيعة « الأنا » التى اكتشف أنها موجودة مثلما فعل عندما اثار لأول مــرة السؤال الخاص بما بمقدورنا أن نعرف ، يعنى معيار اليقين الكامل وعدم التعرض لأى شك · وقد قال :

« سابحث من جديد ما اعتقد أنه ماهيتى أنا ··· ومن بين ظنونى السابقة ساستبعد كل ما يتعرض للنسخ حتى ولو بقدر هين اعتمادا على المبررات المتعلقة بالبرنامج والمنهج معا التى طرحتها حتى لايتبقى أى شىء سوى مايتمتع بصفة مطلقة باليقين وعدم القابلية للشك » (١٥٠) ·

(*) اهتديت الى الترجمة العربية لهذا المصطلح بعد اطلاعى على كتـــاب Reason & Commonsense تأليف R.G. Mayor فالعقل Reason يدل على طريقة فى التفكير تهتدى الى نتائجهـــا اعتمـــادا « على خطوات يكون على دراية بها · أما المفهومية الدارجة Common Sense فتمثل ملكة تهتدى الى نتائجها دون دراية بالخطوات التى اتبعتها على نحو قريب لما نعرفه فى حالة الحدس · والنوع الأول يحدث فى حالة العلم بوجه خاص · أما النوع الثانى فقد يحدث أحيانا فى الفلسفة ولكنه يمثل طريقة تفكير العوام (المترجم) ·

لقد بدأ ديكارت بفهم طبيعته على الطريقة الدارجة مثلما يفعل معظم الناس الآن · فنحن عندما نتحدث عن أنفسنا نتصور أن لدينا أجساما ولدينا عقولا · ونحن ننزع الى الاعتقاد بأن نفوسنا تمثل شيئا أشبه بالوحدة بين حدين (الجسم والعقل) ، ومن ثم فان ديكارت يقول :

« فى المقام الأول فاننى أتصور أن لدى نفسى ، كل هذا الجهاز المؤلف من أعضاء مكونة من لحم وعظام · أى ما أصفه بكلمة جسم ·· وبالاضافة الى ذلك فاننى أرد جميع الافعال كالمشى والشعور والفكر الى النفس · ولكنى لن أتوقف لابحث ماهية النفس » (١٥١) ·

واختلف ديكارت عن الفلاسفة عندما لم ينته الى رد العقل الى الجسم أو رد الجسم الى العقل · وعوضا عن ذلك ، ذكر أنه من الحق أن لدينا عقولا ، كما أن لدينا أجساما · والشيئان لايعدان فى نهاية المطاف شيئا واحدا ، ولكنهما بالأحرى نوعان مختلفان من الشىء ، لايرد أى منهما للآخر ، ويوجدان فى وحدة وثيقة · أن هذا الموقف ، والذى قد يكون أو لايكون من بين جوانب نظرة « المفهومية الدارجة » Common Sense — وان كان بالتأكيد يمثل النظرة المسيحية التقليدية — قد جرت العادة على تسميته « بالمذهب الثنائى » ، والحق أن ديكارت قد ذهب خطوة أبعد عندما ذكر أن هذه الوحدة ليست مشاركة بين ندين متساويين · فبينما أصر على القول بحقيقة الجسم ولاروديته ، فانه اعتقد أيضا أن الجسم مجرد شىء « لدى » · أما العقل أو النفس — فهما وحدهما الدالان على « الأنا » ، أو على أقل تقدير فانه فى محاجاته قد ذكر أن الأنا التى تبين أنها موجودة عن طريق الكوجيتو هى أساسا العقل ، أى العقل المنفصل والمتمايز عن الجسم (وهذه نقطة أخرى اتفق عليها هو والنظرة المسيحية التقليدية) هو وحده القادر على الوجود مستقلا عن الجسم ·

ولقد استندت نتيجته التى انتهت الى هذا الرأى على جملة افتراضات ذكر أحدها بالفعل : أولا — من المتعذر — فى نظره — تصور وجود فعل بلا فاعل ، فكر بغير ذات مفكرة · أو كما قال كثيرا شيئا مفكرا أو جوهرا ·

ثانيا — افترض ديكارت أن المادة المجردة أو الجوهر الممتد غير قادرة على الفكر ، فاذا كان الشىء مجرد جوهر ممتد فانه من الأمور البينة فى ذاتها — فى نظره — أن لايكون بمقدور أحد القول بأنه يفكر أو يتخيل أو يتصور أو يريد · والعكس ، فمن الأمور البينة فى ذاتها — فى نظره

ايضا ــ أن أى شيء قد تبين أنه يفكر لا يمكن أن يــكون جوهرا ممتدا فحسب ، ولكنه بالأحرى سيكون فى ادنى حالاته جوهرا مفكرا ايضا ٠

ثالثا ــ افترض ديكارت أنه اذا أمكن تصور شيئين مستقلين كلا منهما عن الآخر سيكون بامكانهما الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر ٠ واذا أمكن تصورهما مستقلين فانهما سيكونان مختلفين بعضهما عن بعض وعلى حد قوله : « يكفى أن يكون باستطاعتى ادراك انفصال شيء ما عن الآخر بوضوح وتمايز لكى اتيقن من أن احدهما يختلف عن الآخر» (١٩٠)٠

هذه هى افتراضاته الأساسية ٠ واذا سلمنا بها ستكون حجته سليمة ، ومؤداها هو : ان مايتبع واقعة أننى افكر ، هو اننى موجود ، غير أن مايتبع ذلك فى الحق لن يتجاوز وجودى كشيء مفكر أو كذات واعية ٠ فعلى الرغم من اننى قد أتصور ان لى جسما ، فانه بالاستطاعة تصور اننى قد خدعت فى هذه الناحية ٠ فلا يستبعد مثلا أن لا اكون ماهو اكثر من شيء مفكر ، ولكن الشيطان الخبيث او اية قوة مجهولة اخرى داخل كيانى المفكر قد احدثت هذه التجارب التي استندت عليها فى استنتاجى باننى انا ايضا شيء ممتد ، يعني له جسم ٠ ومن هنا فلا يتبع ذلك اتباعا اكيدا تاما ان يكون لى وجود جسمانى استنادا على واقعة اننى افكر ، مثلما يتوافر لى وجود واع ٠ ولما كانت هذه النتيجة لاتتبع بالضرورة ، ولما كان ديكارت « لن يسمح الآن بأى شيء ليس حقيقيا بالضرورة لذا فانه اســتخلص القول : « كى اتوخى الدقة فيما اقول فانني لا أزيد عن شيء يفكر ، يعنى عقل أو نفس ٠٠ » (١٥٢) ٠

وباستطاعتى ان أتصور شــيئا مفكرا او جوهر مفكرا ، ليس له امتداد ، يعني ليس له امتداد جسماني ٠ فلا تناقض ذاتى فى هذا المعنى ٠ ولا وجود فى معنى الشيء المفكر لأى افتراض مســبق لوجود ممتد ٠ فحواسى تعرفنى ان لدى وجودا ممتدا ، غير أنها غير موثوق بها ، لأسباب سبق ذكرها فى « التأمل الأول » واعيد ذكرها فى « التأمل السادس » ٠ وباختصار ليس من مقومات معنى الشيء المفكر ان يكون ممتدا بالضرورة أيضا ٠ ولما كان بالاستطاعة تصور شيء مفكر ليس شيئا ممتدا ، ربما كان يكفى ان اكون قادرا على ادراك شيء واحد بمعزل عن الآخر بوضــــوح وتمايز لكى اتيقن من أن احدهما مختلف عن الآخر » ، فان مايتبع ذلك هو أن « الأنا » التى اكتشفت انها موجودة ستكون اساسا شيئا مفكرا فى فترة زمنية ٠ وعلى حد قول ديكارت :

« من هذا يتضح أنه لما كنت اعرف عن يقين انني موجود • وفى الوقت نفسه ، لم الحظ أن هناك شيئا آخر ينسب بالضرورة الى طبيعتى أو ماهيتى • وبعد أن استثنيت كونى شيئا مفكرا ، فاننى استخلصت بحق أن ماهيتى تتالف فقط من حقيقة اننى شىء مفكر أو جوهر ماهيته الوحيدة أو طبيعته الوحيدة هو أنه يفكر » (١٩٠) •

وربما لكان من الحق أن لدى جسما ، ومن هنا يستطرد ديكارت ويقول « أنه ــ على أقل تقدير ــ فى هذا العالم يصح القول بأن لدى جسما • ولكن ولما كان لدى ــ من ناحية ــ فكرة واضحة ومتمايزة عن نفسى ، ونظرا لأننى مجرد شىء مفكر وغير ممتد ، ولما كنت ــ من ناحية أخرى ــ أملك فكرة متمايزة عن الجسم باعتباره شيئا ممتدا وغير مفكر وحسب ، لذا سيكون من الميقون منه أن هذه الأنا ••• متمايزة تماما على الاطلاق من جسمى ، وبمقدورها أن توجد بغيره » (١٩٠) •

نكتفى بما جاء فى هذه الحجة • فهى كما أشرت حجة صحيحة اذا سلمنا بأن الكوجيتو قد أثبت وجودى كذات مفكرة • واذا سمحنا أيضا بالافتراضات التى سبق أن ذكرتها • ومن ثم فاذا أريد انتقاد هذه الحجة فان هذا النقد سينصب على افتراضات ديكـــارت ، وليس على منطق استدلاله الذى يجب فحصه • ولقد سبق أن ذكرت أنواع الأسئلة التى قد تثار فيما يتعلق بالكوجيتو ، وبقى أن نذكر كلمة عن افتراضاته الأخرى • وهنا بالاستطاعة القول أنه بينما زعم ديكارت فى التأمل الأول أنه قد محا تماما جميع ظنونه الباكرة ، وأنه قد تشكك فى كل شىء يمكن الشك فيه ، الا أنه ــ فى الحق ــ لم يفعل ذلك ــ فلربما رغب المرء فى الاشارة الى أن كل افتراض من الافتراضات التى ذكرتها فى حاجة الى تبرير • ولايصح أن توصف بأنها حقيقية وبينة فى ذاتها ، ومن ثم فيتعين اضافتها الى المسائل الأخرى التى تشكك فيها • وبطبيعة الحال ، فاننا اذا اخضعنا هذه الأشياء للتساؤل ، فان الحجة لن تكون وافية ، ولن يتبقى لنا أى شىء غير عبارة Cogito ergo sum وحدها ، ان صح أنها ستبقى حقا •

ولم يفحص ديكارت هذه الافتراضات ، لا لأنه عمد الى الخـــداع ، وانما لأنها كانت بالاحرى من الافتراضات الأساسية فى الفكر الوسيط بحيث لم يخطر بباله أنها افتراضات تحتاج الى تبرير ، بل ولعلها افتراضات لا يمكن قبولها • ولقد أبتعد ديكارت عن الفكر الفلسفى الوسيط فى برنامجه ابتعادا له مغزاه ، واقترح منهجـــا ، ولكنه اســـتمر يســـلم بعدد من

البديهيات الأساسية للغاية فى الاستدلالات الوسيطة (وبوسعنا ان نصادف أمثلة اكثر من هذا النوع فى براهينه عن وجود الله) · وبقى أن يقوم الفلاسفة اللاحقون بملاحظة ان المنهج الذى اقترحه ومعايير المعرفة التى طرحها ستبخس مزاعم الكثير من ظنوننا النابعة من المفهومية الدارجة ، وستكشف انها ليست معرفة حقة ، كما انها ستحط من قدر الكثير من البديهات الأساسية للافتراضات التى استمر محتفظا بها · ان هذا لايثبت انها خاطئة بالفعل ، انه يبين فقط ان منهجه المقترح ومعاييره المقترحة ـ سيترتب عليها عواقب لم يتوقعها ديكارت ·

بطبيعة الحال ، بمقدورنا ان نتصور صحة هذه الافتراضات حتى وان تعذر اخضاعها لنوع المبررات التى يطالب بها ديكارت كما انه من المباح لنا أن نرفض محاولة الاهتداء الى يقين كامل ، والنظر الى كل شىء ليس موضع شك بصفة مطلقة على انه زائف ، ولربما كان بوسعنا أن نخفض نظرنا قليلا ونرى وجوب عدم تطبيق معايير الهندسة على معرفتنا بالواقع · ان هذا الاجراء قد يساعد على أية حال على فتح الطريق أمام اعادة السماح بقبول نوع الافتراضات التى يطلبها ديكارت · غير أنه قد يتضح أيضا أنه بينما يتعين علينا ان نطرح افتراضات اساسية معينة ، فاننا قد لانقرر اتباع الافتراضات التى وضعها · واذا ارتضى أحد ذلك فانه قد يقر النتائج التى جاء بها ديكارت · اما اذا لم يرتضيها ، فانه قد يهتدى الى غيرها ·

وانتقل الآن ـ بعد توخى الايجاز ـ الى تصور ديكارت لطريقة ارتباط العقل والجسم فى سياق نظرته اليهما كجوهرين متمايزين اساسا : أحد الجوهرين جوهر مفكر غير ممتد ، والآخر جوهر ممتد غير مفكر · والجوهران قادران على الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر · ويرى ديكارت الجسم كشىء شبيه بالآلة ، وجاء استعمال كلمة آلة صراحة فى نقاط عدة فى كتاب « التأملات » · والجسم شىء يتشابه اساسا مع واشياء أخرى فى العالم · فوجوده وطبيعته قد تم اثباتهما طبقا لنفس الأسس وفى نفس الوقت الذى تم فيه اثبات تلك الأشياء الاخرى من العالم · (وسوف أبحث فيما بعد فى هذا الفصل حجته عن وجود الجسم عندما أتحدث عن الطريقة التى اتبعها للاهتداء الى النتيجة القائلة بأن الجواهر الممتدة موجودة بوجه عام) · ان هذين الجوهرين ـ العقل والجسم ـ مرتبطان برباط وثيق للغاية ، كما شاء ديكارت القول (١٩٠) · وعندما نتحدث عن طبيعة « الانسان » ، فاننا نشير الى هذا الترابط بين

العقل والجسم . هكذا قال ديكارت « عن طبيعة الانسان باعتبارها مؤلفة من عقل وجسم » (١٩٨) . فلم يكن محض صدفة أن ارتبط أنا - عقلى - بجسم فى هذه الحياة ، لأن الله قد أمر بذلك على أية حال ، أى أن لا أوجد الا مرتبطا بجسم .

بيد أنه من الواضح أن هناك شيئا أشبه بالمشكلة هنا ، وكان ديكارت على دراية بها ، وحاول حلها . فاذا كان الكائن البشرى يجمع بين جوهرين متمايزين ، أحدهما ممتد ولكنه غير مفكر ، والآخر مفكر ولكنه غير ممتد ، واذا كان كل منهما يؤثر فى الآخر ، كما اعترف ديكارت بذلك ، فكيف تسنى لكل منهما التأثير فى الآخر ؟ كيف يستطيع شىء ما يدور فى العقل احداث حركة جسمانية ؟ وكيف يترتب على شىء مايؤثر فى الجسم حدوث شىء ما يحدث فى العقل ؟ .. ويالها من مشكلة بالغة الصعوبة وبخاصة بعد أن فرق ديكارت بين الجوهرين على نحو ساعد على استبعاد الكيفيات الأساسية للطرف الآخر . وجاء حله الشهير - أو السىء السمعة بمعنى أصح - مثيرا للضحك الى حد ما . اذ اعتقد أن الجوهرين يتصلان بعضهما ببعض فى الغدة الصنوبرية ، وفيها يدفع العقل الكائن العضوى دفعة خفية تترتب عليها دفعات عصبية ، وينتهى الأمر بحركة الجسم ، ومن خلال هذه الحركات ، تنتقل الدفعات الفيزيائية الى العقل . وزاد من عدم مقبولية هذا الحل أن لا يحرك الآلة غير الآلة ، فاذا كان العقل حقا غير ممتد ، فانه لن يتحرك بأى تأثير تحدثه الآلة . ولقد اضطر ديكارت الى التمادى فى هذه الحماقات ، لأنه كان فى حاجة الى تفسير كيفية تفاعل العقل والجسم . على أنه اذا لم يوجد تفسير أفضل لتوضيح كيف يحدث هذا التفاعل ، فان حقيقة حدوث هذا التفاعل ستكون حجة قاطعة بالفعل ضد نوع الثنائية المتطرفة التى اعتنقها ديكارت .

طبيعة الله ووجوده

وبعد أن أثبت ديكارت أنه كائن ، ورضى عن هذه النتيجة ، وأثبت من هو أساسا (شىء مفكر) ، فانه شرع فى « التأمل الثالث » فى زيادة امتداد معرفته . غير أنه اصطدم على الفور باحدى المشكلات . فما لم يستند الى أفكاره الواضحة والمتمايزة ، فانه سيعجز عن مد نطاق معرفته . على أن افتراض « الشيطان الخبيث » لم يكن قد وارى التراب بعد ، كما أنه لم يثبت بعد امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتمايزة ، ومن ثم رأينا ديكارت يقول :

« لابد ان ابحث مسالة وجود الله بمجرد ان تسنح الفرصة لذلك ، فاذا اكتشفت ان هناك الها سيتعين على ان ابحث هـــل يحتمل ان يكون مخادعا ٠ فاذا لم اهتد الى معرفة هاتين الحقيقتين (يعنى ان الله موجود ، وانه ليس مخادعا) ، فاننى لن ارى امكان تيقنى من اى شىء (يعنى اى شىء اخر خلاف اننى موجود واننى شىء مفكر) (١٥٩) ٠

وهكذا يكون ديكارت قد راى ان نجاح عمله باسره لاعادة انشـــاء معرفتنا يتوقف على قدرته على اثبات وجود الله ، وان الله ليس مخادعا ٠ اما كيف افترض ان هذا سييسر له النجاح فى تحقيق برنامجـــه فمسالة سأناقشها فيما بعد ٠ ومع هذا فاننى سابحث ـ اولا ـ حججه الخاصة بوجود الله وطبيعته ٠ فمن ضرورات برنامجه ان تكون هذه الحجج اكيدة بصفة مطلقة وثابتة بما لايدع مجالا للشك ٠ فليس باستطاعة اى شىء يتبع افتراض وجود الله وخيريته ان يكون مؤكدا الا اذا امكن اثبات ان وجود الله وخيريته امر اكيد ٠ وما يبحث عنه ديكارت هو يقينية معرفتنا باسرها ٠ وهذا يفسر العلة وراء تركيزه الكبير على اثبات وجود الله ، مما ادى الى شعور بعض الناس بالضيق كما حدث للفيلسوف الوجودى كيركجورد ٠ (فى القرن التاسع عشر) على سبيل المثال ٠

وعرض ديكارت ثلاثة براهين من هذا النوع ٠ اثنان منها جاءت فى «التامل الثالث» ٠ وجاء البرهان الثالث فى « التامل الخامس » ٠ وسابحثها بنفس الترتيب الذى قدمه ، ثم انتقل الى البراهين التى عرضها عن طبيعة الله ٠ وسينصب مخططى الأساس على كشف النقاب عن الافتراضـــات الحاسمة التى استندت اليها براهينه من اجل اثبات صحتها تاركا للقارىء والفلاسفة الذين اخاطبهم مهمة تقييم مدى صحة هذه الافتراضات تبعا لذلك ٠ لربما بدت اكثر هذه الافتراضات غريبة نوعا ، لأنها ليست من الافتراضات التى اعتدنا طرحها ٠ ولكن هنا ايضا يلاحظ ان من سبقوه ومن عارضوه قد سلموا تسليما كاملا بها ، ولم يخطر ببال ديكارت قط انه قد افترض شيئا ما احتوى على اية هنة من الهنات الحافلة بالمشكلات ٠

البرهان الأول

يبدا ديكارت بالتفرقة بين افكار الأشياء والأحكام المتعلقة بالاشياء ٠ فلقد تكون لدى على سبيل المثال فكرة عن القنطورات فى (الأســـاطير اليونانية) دون ان اصدر حكما على وجود القنطورات او عدم وجودهـــا ٠

واذا نظر للفكرة على هذا النحو فحسب ، فانها لن تكون صـــحيحة أو باطلة • ولن يثار احتمال التعرض للخداع والخطأ مادام الأمر يقتصر على وجودها فى ذهنى • ان هذا الاحتمـــال لايظهر الا عندما أخــاطر باصدار حكم يتعلق بوجود شىء لدى فكرة عنه ، وعن علاقته بالموجودات الأخرى •• وهكذا • ومن بين الأفكار التى يذكرها الى جانب أفكـــاره عن القنطورات والبشر والصخور والمقاعد فكرة الله ككائن كامل أسمى • ان هذه الأفكار هى مجرد أفكار معطاة فحسب ، أما مسألة وجود أشياء مناظرة لها فمسألة لم يتم تأكيدها بعد ، ولكن ديكارت متيقن من أن لديه هذه الأفكار •

فهل تتساوى كل فكرة من هذه الأفكار هى والأفكار الاخرى ؟ يحاجى ديكارت ويقول أنها لاتتساوى • وكل مايعنيه بذلك هو أنها تختلف من حيث جزئياتها ، كأن تختلف فكرة الحصان عن فكرة البقرة • وما يعنيه بمعنى أصح هو أن بعض هذه الأفكار يختلف اختلافا أساسيا عن الأفكار الاخرى ، لأن بعضا منها « يحتوى ••• على حقيقة موضوعية كامنة فيها » أكثر مما يحتويها بعض آخر ، وبوجه خاص ، فان فكرة :

« الاله الأسمى الابدى اللامتناهى اللامتغير العارف بكل شـــىء والقادر على كل شىء وخالق جميع الأشياء الخارجة عن نفس الله ، يتمتع بالتأكيد بحقيقة موضوعية أعظم فى ذاتها من تلك الافكار التى تمثل جواهر متناهية (كالبشر والصخور والأشجار والقنطورات) » (١٦٢) •

على أن هذا المعنى الخاص « بالحقيقة الموضوعية » ، وأيضا النظرة الى بعض أفكار على أنها تحتوى على حقيقة موضوعية أكبر فى ذاتها مما تحتوى بعض افكار أخرى قد يبدو شيئا غير مألوف فى نظر أغلب الناس الآن ، ويحتاج الى بعض التفسير • ويتعين عدم الخلط بين « الحقيقـة الموضوعية » و « الحقيقة الصورية » (العقلية) • ان الحقيقة الصورية ترد الى الوجود الفعلى • فالحكم على شىء ما بأن له حقيقة صورية ، يعنى الحكم بأنه موجود بالفعل • غير ان الحقيقة الموضوعية لاترد فى ذاتها الى الوجود الفعلى • فلكل الأشياء الموجودة بالفعل درجة معينة من الحقيقة الموضوعية أيضا ، حتى وان كان من المشـــكوك فيه ، أو حتى من غير الحقيقى وجود شىء من هذا القبيل فى العالم • اذ ترد الحقيقة الموضوعية لشىء ما الى ماهية الشىء الذى قد يكشف عن نفسه فى مثل فعلى له ، أو فى مجرد ادراك لفكرة ما عنه • وما يعزى اليها هو كمـــال الشىء

الموجود بالفعل أو الممثل فى الفكرة · تأمل مثلا فكـــرة الملاك وفكـــرة القنطورات (ولربما أردنا القول بأنه لا الملائكة ولا القنطورات موجودة) فليس لأى منهما حقيقة صورية (فعلية) · أما فكرة الملاك فلها حقيقة موضوعية أعظم من فكرة القنطورة · ان هذا مايعنيه بالضبط القول بأن فكرة الملاك تحتوى على حقيقة موضوعية فى ذاتها أكبر مما تحتويه فكرة القنطورات ·

واذا أمكنا تذاكر المعنى التاريخى لهذه المصطلحات سيتيسر لنا أن ندرك مايعنيه ديكارت عندما يقول ان فكرة الله لها حقيقة موضوعية أعظم فى ذاتها من الأفكار الأخرى التى لدى ، والتى هى افكار لجواهر متناهية حتى وان لم يذكر أى شىء بعد عن وجود أى شىء آخر خلاف الشـــىء المفكر الذى هو انا ، على انه بالاستطاعة ملاحظة وجود مشكلة ، هنا ، لأن ديكارت لم يوضح كيفية قياس الكمال النسبى لمختلف الأشياء · فاذا سلمنا بأنه كلما ازدادت درجة الكمال ازدادت الحقيقة الموضوعية فأنى لنا ان نعرف ما الذى يدل على الكمال الأعظم ، والذى يدل على الكمال الأدنى ؟ انه من البين فى ذاته فحسب فى نظر ديكارت أن فكرة الله هى فكرة كائن أعظم كمالا من فكرة أى شىء آخر ، وأن فكرة الحجر هى فكرة اقل كمالا من فكرة الانسان ، غير أن من يصمم على الشك فى كل شىء لا يتمتع باليقين المطلق قد تكون لديه تحفظات عن مثـل هذه التقديرات الأقرب الى الحدوس · فلا تكفى الاشـــارة الى أن الله يتعين تصـــوره لامتناهيا ، وأن يتصور الانسان متناهيا ، لأننـا اذا تســـاءلنا هل يعـد اللامتناهى بالذات كمالا ، كان سؤالنا فى الصميم ·

على أن هذا افتراض لاخلاف عليه نسبيا بالمقارنة بالافتراضـــات التالية التى افترضها ديكارت · الافتراض الأول ـ ان الأفكار التى لدى يتعين أن تكون لها علل · الافتراض الثانى ان العلة القصوى لأية فكرة يجب ان تكون على اقل تقدير شيئا ما له حقيقة صورية فى أى شىء ما موجـود بالفعل · الافتراض الثالث ، وعلى حد قوله ، « وجوب توافر قدر كبير من الحقيقة (الموضوعية وايضا الفعلية) فى العلة الفاعلة والعلة الشاملة بنفس قدر توافرها فى معلولها » ، ان هذه الافتراضات مجتمعة تســتلزم القول بأن علة اية فكرة من أفكارى يجب أن تكون فى نهاية الأمر شيئا موجودا بالفعل وعلى درجة من الكمال المساوى على الأقل للفكرة محـل البحث · ويقول ديكارت : « ان مايتصف بكمال أعظم لايمكن أن يصدر عن

الأقل كمالا · وهذا القول لايصح بكل وضوح عن المعلولات التى لهـــا حقيقة فعلية أو صورية فحسب ، ولكنه يصح أيضا عن الأفكار التى ننظر فيها الى مايدعى بالحقيقة الموضوعية (١٦٢) · وبعبارة أخرى ، ان كل شيء ـ سواء أكان حقيقة فعلية أو موضوعية فحسب ، يجب فى نهاية المطاف أن يكون لديه كعلة شيء حقيقى فعلا ، يتوافر له ـ فى أقل تقدير ـ الكمال كما هو كذلك ·

ويزعم ديكارت أن هذه النتيجة تتبع مبدأ السبب الكافى ، يعنى المبدأ الذى يرى أنه ليس باستطاعة المعلول أن يحتوى على ماهو أكثر من علته · وبوجه عام أن هذا يبدو لا معقولا بقدر كاف · غير أن ديكـــارت يعتبر هذا المبدأ ينطبق على مقدار الكمال الذى يتوافر للشـــيء بحيث لايكون باستطاعته التفوق فى الكمال على علته · ويعتقد ان ما يتبع ذلك اذن هو أنه اذا توافرت لى فكرة تحتوى على حقيقة موضوعية أكبر ـ أو قدر أكبر من الكمال ـ أكثر مما لدى ، فاننى لن أكون علة هذه الحقيقة الفعلية والأصح هو ضرورة وجود حقيقة فعلية أخرى غيرى تتمتع بكمال يمكن أن يقارن بالفكرة موضع البحث · وليس بالاستطاعة أن تكون علتها حقيقة موضوعية ما ، وهكذا الى ما لانهاية ، لأن هذا يعنى انها تستطيع الوجود بغير علة موجودة بالفعل ، وتكون هذه الحال أشبه بشيء يتحقق له الوجود من العدم وهذا محال ، كما يرى ديكارت ·

يتعين أن يتضح ما يؤدى اليه كل هذا · فلدى فكرة عن الله ، والحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة ـ يعنى الكمـــال ـ تفـــوق فكرتى · وتبعا لذلك فيتوجب وجود شيء ما بالاضافة لى أنا نفسى · انه شيء ما يتمتع ـ فى الحق ـ بقدر من الكمال مماثل للكمال الذى يقترن بالله فى فكرتى عنه · وهذا الشيء الذى يتمتع بجميع الكمالات التى تنسب الى الله فى فكرتى عنه هو بكل وضوح الله نفسه · وهكذا نكون قد برهنا الوجود الفعلى لله اعتمادا على الكشف عن معناه ·

والآن فلنسلم بالمقدمات الأولية التى استند اليها ديكارت : مقدمة انه موجود ، ومقدمة انه ليس كائنا كاملا · ولديه فكرة عن الله و الكـــائن الكامل،وما يجب أن ينظر فيه الآن هو امكان الدفاع عما هدف اليه ديكارت ، ويتعين أن تكون البديهيات التى استعان بهـــا للاهتداء الى نتائجه من البديهيات التى لايتطرق اليها الشك · وهذه البديهيات هى : ١ ـ لكل حقيقة

فعلية او موضوعية يجب وجود علة حقيقية فعلية لها فى نهاية المطاف ·
(ب) ــ لابد أن تشمل العلة على قدر كبير من الصفات ــ بما فى ذلك الكمال ــ بنفس القدر الموجود فى معلولاتها ، على اقل تقدير · وربما وجب أن أتساءل بكل بساطة : هل هذه البديهات غير قابلة للشك ، كما يعتقد ديكارت ، فيما يبدو ؟ · وحتى اذا شعر ديكارت أن الفكرة الواضـــحة المتمايزة التى لديه لابد أن تتصف بالصحة ، فهل من حقه أن يعتمد على أفكاره الواضحة المتمايزة ــ التى لم يتيقن منها ــ كضمان للحقيقة ؟ أليس هو القائل فى « التأمل الأول » بأن وجود الله وخيرية الله يجب برهنتهما قبل امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتمايزة ؟

واخيرا فثمة سؤال واحد آخر : هل تعد فكرة الكائن الكامل ذاتها كاملة ؟ فعلينا أن لاننسى أننى لا أملك بالفعل كيانا كاملا فى عقلى عندما أفكر فى الكائن الكامل · فأنا المسكين الفانى ، ليس بالاستطاعة ان تتوافر لى فكرة عن الله مكافئة بالتأكيد لكماله اللامتناهى · ومع هذا فاذا صح أن هناك « فكرة كاملة » فى عقلى عن الله سيكون ديكارت محقا (اذا سلمنا بصحة بديهاته) فى استخلاص القول بوجوب وجود كائن كامل هو علة هذه الفكرة الكاملة · ومن هنا فقد يصح السؤال : أليس هناك اختلاف بين فكرة الكمال والفكرة الكاملة ، ولماذا لايكون ديكـــارت قد خلط بين الفكرتين · واذا كان هناك اختلاف ، واذا كان قد خلط بين الفكرتين : فى هذه الحالة ، فاذا كانت فكرة الكمال التى لدى لاتتميز بأى كمال عن فكرتى عن الحجر أو المقعد ، التى سمح ديكارت بأن أكون علتها انا نفسى ، ومن كل ماعرفناه حتى الآن ، يبين أن هذا البرهان برمته ســيخفق فى النهوض من كبوته ·

البرهـان الثانى

قدم ديكارت برهانا آخر لاثبات وجود الله اتبع فيه منهجا مختلفا ، بعد وقت قصير من اقتراحه لبرهانه الأول · وتركز مخطط هذا البرهان على محاولة بيان أن وجود الله يعتمد على فرض مســبق بضرورة هذا الوجود الذى ثبت بالفعل · وهذا مخطط مشروع تماما · ويتميز بكونه متحررا من أى احتمال لنوع الخلل الذى اشير اليه فى البرهان الأول ·

ومن هنا اقترح ديكارت ان يدور البحث حول : « هل بمقدورى أن أوجد اذا لم يوجد كائن مثل الله » · وبدأ بالتساؤل : « من أين اذن استمد

وجودى ؟ وذكر ان هناك ثلاث امكانات اخرى بالاضافة الى الله · « فاما أن استمد وجودى من نفسى أو من والدى أو من أى مصدر آخر اقل كمالا من الله » (١٦٧) · واتجه مخططه بصفة خاصة الى المحاجاة باستحالة صحة استمداد هذا الوجود من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة · فاذا استبعدنا هذه المصادر سيتعين استمداد وجوده من الله الذى يجب أن يكون موجودا لهذا السبب ، لأنه موجود ·

ورفض القول أن والديه ربما كانا علة وجوده على أساس أن اقصى ما يمكن أن يقال عنهما هو انهما علة وجود جسمه · بينما « الأنا » التى ينظر فى أمر وجودها شىء مفكر وجوهر متمايز مستقل عن الجوهر الممتد بوجه عام ، وعن الجسم بوجه خاص · ولربما كان ابواى هما علة هذا الجوهر الممتد الذى هو جسمى ، ولكن من غير المقدور القول انهما لهذا السبب علة هذا الجوهر المفكر الذى يختلف عن جسمى والذى اكتشفت أنا بنفسى بحق انه موجود · وقال ديكارت فى طبعة مختلفة للكتاب : « ليست هناك اية علاقة بين الفعل الجسمانى الذى اعتدت الظن انه مصدر وجودى وبين انتاج جوهر مفكر (ويجب أن يلاحظ أن هذا الاتجاه فى الاستدلال يجعل صحة هذا البرهان الخاص باثبات وجود الله يعتمد على قبول رأى ديكارت بأن العقل جوهر متمايز عن الجسم ، ومستقل عنه) · فاذا لم يقبل هذا الرأى ، فان القول بأن الوالدين هما علة وجودى لايمكن أن يستبعد بهذه الطريقة ·

وسأمر مر الكرام على ما أراد ديكارت قوله عن فكرة احتمال أن تكون علة وجودى أعظم منى أنا نفسى أو من الوالدين ، ولكنها اقل كمالا من الله ، وسأحصر كلامى على طريقة تناوله للقول الأكثر اثارة للأهمية نوعا بأننى قد أكون أنا نفسى علة وجودى · والحجة المعارضة لهذا القول تتخذ هذه الصورة على وجه التقريب :

(١) انا الجوهر المفكر موجود ·

(٢) انا لم اكون موجودا دوما ·

(٣) عندما يظهر جوهر مفكر للوجود يكون شىء ما قد جاء للوجود من العدم ·

ومن ثم

(٤) فاننى عندما جئت للوجود فان شيئا ما قد جاء للوجود من العدم ·

(٥) يتطلب مجيء شيء ما للموجود من العدم قوى اعظم من القوى الضرورية للحصول على معرفة بجميع الأشياء ، واعظم حقا من القوى اللازمة لتحقيق جميع الكمالات الأخرى ·

(٦) اذا كنت انا نفسي علة ظهوري للموجود ، سيكون بمقدوري ان اكون قادرا على منح نفسي جميع الكمالات ·

(٧) واذا كان بمقدور احد ان يمنح نفسه جميع الكمالات ، فانه سيفعل ذلك ·

(٨) لو انني قدرت على منح نفسي جميع الكمالات لقمت بذلك ، ولتوافرت لي جميع الكمالات ·

(٩) ولكني لا اتمتع بالكمال من جملة وجوه ·

ومن ثم

(١٠) فانه لم تتوفر لي قط القدرة على منح نفسي جميع الكمالات ·

ومن ثم

(١١) فانا لا أمتلك قط القدرة (الاعظم ايضا) للاتيان بي الى الوجود من العدم ·

ومن ثم

(١٢) فليس بمقدوري ان اكون علة وجودي ·

واذا صحت هذه الحجة ، واذا افترضنا اذن انه بالمقدور استبعاد احد الوالدين واشياء اخرى أعظم منه ولكنها اقل من الله كعلل محتملة لوجوده ، فان مايتبع ذلك هو أن الله وحده هو علة وجوده ، ومن ثم فان الله موجود · ولكن هل المقدمات التي استند اليها ديكارت في هذه الحجة صحيحة ؟ فباستطاعتنا ان نتشكك في المقدمة التي تزعم انه اذا كان بمقدور أحد أن يضفي الكمالات على نفسه فانه سيفعل ذلك ، وان كنت أميل الى التجاوز عن ذلك · أما المقدمة الأكثر اثارة للخلاف فهي التي ترى أنه عندما يظهر أي كائن مفكر للوجود فان شيئا ما يظهر للوجود من العدم · ان هذه الحالة تستند الى الافتراض المسبق لتفرقة ديكارت الراديكالية بين العقل والجسم كجوهرين متمايزين ، بالاضافة الى ما هو

اكثر من ذلك · وعلى اية حال ، ان صحة ما افترض هنا على هذاالوجه مثار خلاف ·

ولربما أمكن التشكك فى المقدمة القائلة ، اننى لم أكن موجودا دائما · ويعترف ديكارت بذلك ويأتى بحجة أخرى لبيان انه حتى اذا كنت موجودا دائما ، فان وجودى يتطلب سبق وجود شىء ما مثل الله ·

وتتخذ هذه الحجة الصورة الآتية :

(١) يمكن تقسيم الزمان الى عدد لامتناه من الأجزاء ، كل جزء منها مستقل عن الآخر ·

ومن ثم

(٢) تكون الديمومة فى الزمان مكافئة لاعادة الخلق من العدم فى كل لحظة ·

(٣) اننى افتقر الى القدرة على ان أكون علة لأى شىء يظهر للوجود من العدم حتى ولو لمرة واحدة · ناهيك بالوجود لجملة مرات (للأسباب المجملة انفا) ·

ومن ثم

(٤) فمن المتعذر أن أكون هذا الكائن الذى يحقق حالة الديمومة فى الزمان (لفترة غير محدودة أو محدودة) ·

ويستخلص ديكارت من ذلك انه حتى أن كنت قد وجدت دائما ، فلابد أن تكون هناك قوة خارجة عن نفسى ، يعنى الله ، لكى يرد اليها وجودى المتصل · وما يثير الارتياب ، أو ما يبدو أقل تمتعا بشرط « الوضوح والتمايز » فى أقل تقدير هما بطبيعة الحال أول خطوتين · ولكن لما كان قلائل من الناس يحتمل قبولهم جديا القول بانهم وجدوا دائما ، لذا فلعله من غير الضرورى متابعة هذا الانتقاد الى ماهو ابعد ·

واكثر الاعتراضات أهمية التى بمقدورنا أن نوجهها للحجة الأساسية برمتها موضع النظر هو أنها تفترض انه لكى يوجد كل شىء (باستثناء الله) فلابد أن توجد أيضا علة لوجوده أو وجودها · وبطبيعة الحال ، اذا تشككنا فى هذا الافتراض ، فان الحجة ستنهار راسا على

عقب . اذ لا تنصب نقط الخلاف على هل هذا الافتراض افتراض معقول حقا ، ولكنها تتركز بالأحرى على هل يتعذر تصور وجود أى شىء بغير علة . فلعلك تذكر ان اليقين الكامل هو ما يبتغيه ديكارت ، فهل هذا الشىء لايتطرق اليه الشك على الاطلاق ؟ واخيرا هناك المشكلة التى تعاود الظهور عن مكانة الأفكار الواضحة والمتمايزة عند ديكـــارت وعندنا ، وامكان الاعتماد عليها ، والتى اعتمد عليها دوما عند عرض حجته ، فهل من حقه ان يفعل ذلك ، اذا سلمنا بالشكوك التى اثارها عنها فى « التأمل الأول » قبل أن يثبت وجود الله وخيريته .

البرهان الثالث

فلننتقل الآن الى البرهان الثالث لاثبات وجود الله . وقد جـــاء ذكره فى « التأمل الخامس » . ان هذا البرهان قد اشتهر باسم البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) . ويتميز بكونه لم يفترض حتى مسبقا وجوب ان يكون لكل شىء علة ، ولا بشرط وجوب وجود مساواة بين كمال العلة وكمال المعلول أو زيادة كمالها عن كمال المعلول ولعل هذا يفســـر سر استهواء هذا البرهان للفلاسفة الأحدث (اى الذين ينتمون الى عهد أحدث من ديكارت) .

وبالمقدور طرح البرهان على نحو بسيط نسبيا ويتضمن ما يأتى :

(١) اذا امكنى ان ارى بوضوح وتمايز أن احد جوانب التصور ا يساوى ا ، ب . فى هذه الحالة ســيصبح القول بأن « ا » هى «ب» (يعنى اذا كانت «ا» تستلزم منطقيا «ب» ، فان «ب» ستكون فى الواقع من مستلزمات ا) .

(٢) ولقد اهتديت الى فكـــرة الله ، يعنى فكرة الكائن الكامل الأسمى عندى (١٨٠) .

(٣) واى كائن يفتقر الى الكمال لن يكون كائنا كاملا اسمى .

ومن ثـــم

(٤) فمن التناقض الذاتى تصور الله الكائن الكامـــل الأسمى مفتقرا الى اى كمال .

(٥) والوجود كمال ٠

ومن ثـم

(٦) فان الافتقـــار الى الوجود يعنى الافتقـار الى الكمال ٠

ومن ثـم

(٧) سيكون من التناقض الذاتى تصـــور الله الكائن الكامل الأسمى مفتقرا الى الوجود (يعنى غير موجود) ٠

ومن ثـم

(٨) فمن مقومات تصور فكرة الله أنه موجود ٠

ومن ثـم

(٩) يتعين أن يكون الله موجودا فى الواقـــع ٠ فمن الحقائق أن الله موجود ٠

هذه هى الحجة ٠ ولا يخفى أن المقدمتين الحاسمتين هما الخطوتان الأولى والخامسة ٠ وفيما يتعلق بالخطوة الأولى ، وبينما لايسـتبعد أن نكون ميالين بوجه عام الى التسليم بها ، فان المشكلة القديمة ستظهر ثانية عن مدى امكان الاعتماد على أفكارنا الواضحة والمتمايزة قبل اثبات أن الله موجود ، وأنه خير ، ولكن وحتى اذا طرحنا هذه المشكلة جانبا ستظل هناك مشكلة حاسمة تخص الرأى القائل أن الوجود كمال ـ وسـواء أكان الوجود كمالا ، أو كان الوجود شيئا يمكن درجة ضمن فكرة أو تعريف شىء ما ، فان هذه القضية من القضايا التى اختلف الفلاسفة بشأنها منذ ذلك الحين ٠ ولن أحاول الاجابة عن السؤال آنف الذكر ، لأن كثيرين من الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم لاحقا لديهم اجابات تقال فى هذا الصدد وأكتفى بالقول : بأنك اذا فكرت أن الله موجود ، ثم فكرت ان الله رغـم اتصافه بجميع الصفات التى تخيلها ليس موجودا ، فهل اختلف تصورك لطبيعته فى هاتين الحالتين ؟ أم أن تصورك قد انصب على نفس الكائـن ذى الطبيعة الواحدة ذاتها فى الحالتين ٠ وكل ما هناك هو أنك فى احدى الحالتين قد تخيلت أيضا أن هناك مثل هذا الكائن ٠

فلنفترض الآن من باب المحاجاة انه قد ثبت ان الله موجود ، وننتقل مع توخى الايجاز الى مسألة طبيعته · ان حجة ديكارت التي رأت ان الله لابد ان يكون قادرا على كل شيء وعالما بكل شيء ·· الخ ، قد اتخذت على وجه التقريب صورة حجة وجوده التي اجملتهـــا من برهة وجيزة وكل ماحدث من اختلاف هو حلول مقدمة « القدرة على كل شيء كمال » ومقدمة « العلم بكل شيء لكمال » وهكذا محل مقدمة « الوجود كمال » ، ولما كانت هذه المقدمات مقدمات خلافية نسبيا لذا ستبدو حجج ديكارت سليمةبما فيه الكفاية · وفى كلا الحالين ، المقصود هو ، القول ان الله لايمكن أن يفتقر الى هذه الصفات ، واستمرار وصفه بالكائن الأسمى الكامل ، كما هو وفقا للتعريف · ولقد استعمل ديكارت نوع الحجة ذاتها لبيان أن جميع هذه الكمالات يجب أن تتحد فى كائن واحد ، ولا تتفرق بين عدد من الكائنات يكون لكل منها كمال واحد أو قليل من الكمالات · فتبعاً لما ارتاه فانه بغير هذه الوحدة الخاصة بجميع الكمالات ، لن يكون أى كائن كائنا أسمى ، ومن ثم فانه لن يكون الها الا اذا تبين أنه موجود · فبغير أن تتوافـر لله جميع هذه الكمالات ، فانه لن يكون الكائن الأسمى الكامل ، تمشيا مع التعريف ·

واخيرا يحاجى ديكارت على نحو مماثل ويذكر أنه فى غير مقدور الله أن يكون مخادعا مثل الشيطان الخبيث الذى تخيله · وتتخذ الحجـة الصورة الآتية فى « التأمل الثالث » :

(١) الله هو ، الكائن الكامل الاسمى

(٢) ليس للكائن الكامل الأسمى اية نقائص او اوجـــه خلل ·

ومن ثـم

(٣) فليس لله اية نقائص او اوجه خلل ·

(٤) والخداع ينجم عن خلل او نقص (١٧١) ·

(٥) من غير المقدور أن يكون الله خداعا (١٧١) ·

وباختصار ، ان الخداع لا يتوافق هو وطبيعة الله الكاملة الشاملة · ولن يكون الله كاملا شاملا اذا لم يكن خيرا ، ولن يكون خيرا بل شريرا

اذا سخر قدراته للخداع ، أو سيكون أقل اتصافا بالكمال التام لو فعل ذلك،على أقل تقدير · ولكنه كامل تماما،ومن ثم فانه ليس مخادعا · وفى هذه النقطة فلعل ديكارت كان محقا فى أغلب الظن عندما تخلى عن شكوكه فى امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتمايزة ، ونكرر القول بأنه من الصعب أن ندرك كيف سيتسنى له بلوغ مقصده بغير استعانة بالأفكار الواضحة والمتمايزة · وعلى أية حال ، فاننا سنحاول أن نرى بعد ذلك الى أى حد تصور امكان بلوغ معرفة الأشياء الأخرى خلاف وجوده ووجود الله والطبيعة بعد أن شعر الآن بأنه قد أثبت امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة والمتمايزة ·

العالم والأشـــياء

وبعد أن اقتنع ديكارت باثباته وجود الله وعدم خداعه فى « التأمل الرابع» : «يبدو لى أن أمامى الآن طريقا سينقلنى من تأمل الاله الحق ·· الى معرفة باقى الأشياء فى الكون » (١٧٢) · ولقد ذكر ذلك بعد شعوره أن بمقدوره أن يثبت صحة احكامنا على شريطة أن نجعلها قاصرة على الأشياء التى لا تتجاوز فهمنا · واذا امكنه اثبات ذلك ، وسلمنا بصحة الأحكام المتصلة بالعقل والله التى ناقشناها من قبل ، فانه يعتقد أنه سيكون قادرا على مواصلة اعادة انشاء المعرفة التى يتطلع اليها · والبرهان الذى قدمه لتوطيد امكان الاعتماد على الأحكام الصحيحة قد اتخذ صورة شبيهة بما يلى :

(١) ان جميع القدرات التى لدى قد تلقيتها من الله ·

(٢) لدى القدرة على اصدار الأحكام عن الأشياء ·

ومن ثـم

(٣) فان قدرتى على الحكم تعد منحة الهية ·

(٤) والله لن يفعل شيئا يؤدى الى خداعى او وقوعى فى شراك الخطأ مادام ليس مخادعا ·

ومن ثـم

(٥) فان الله ما كان ليمنحنى قدرة قد تؤدى الى وقوعى فى الخطأ لو احسنت استعمالها (١٧٢) ·

ومن ثم

(٦) فان قدرتي على الحكم لن تؤدى الى وقوعى فى الخطأ ، او استعمالتها بطريقة صحيحة ·

ومن ثم

(٧) اذا استعملت قدرتي على الحكم بطريقة صحيحة فانني فى هذه الحالة اذا اصدرت حكما بصحة احدى المسائل ، فانها ستكون صحيحة حقا ·

وقبل النظر فيما تعنيه صحة الحكم سأعقب باقتضاب على مقدمات هذه الحجة · والمقدمة الثانية لاغبار عليها · فنحن نصدر أحكاما على الأشياء ، وتثبت حقيقة قيامنا بذلك أن لدينا القدرة على تحقيق ذلك · والمقدمة الرابعة تعتمد على سلامة الاستدلال الذى تحدثنا عنه آنفا ، واذا أبيناها ، فان الحجة ستخفق · ولقد حاول ديكارت اعادة بناء المعرفة تبعا لها · والمقدمة الأخرى الوحيدة هى المقدمة الأولى التى تنص على افتراض أن جميع قدراتى ممنوحة لى من الله ، وهذه المقدمة ضرورية أيضا ، لأن رفضها سيؤدى ــ على حد قول ديكارت ــ الى تعذر حصولنا على أية معرفة بالعالم جديرة بهذا الاسم · ولم يحاج بخصوص هذه المقدمة هنا لأنه شعر أنه قد أثبتها بالفعل عندما ذكر فى (البرهان الثانى لوجود الله) أن الله وحده يمكن أن يكون علة وجودى كجوهر مفكر وجوهر قادر على الحكم بالتبعية ، واذا قبلت هذه الحجة ، فانه لن تصادف أية متاعب هنا · أما اذا رفضت هذه الحجة ، أو اكتشف أنها مستصوبة ، ولكنها أقل من أن تكون برهانا لايتطرق اليه الشك ، فى هذه الحالة ، فان البرهان سيتداعى بالمثل أو يضعف · وفى كلا الحالين ، فانه سيعجز عن أداء المهمة التى يشعر ديكارت بضرورة القيام بها اذا أريد ضمان معرفتنا للعالم ·

ولكن فلنسلم بالحجة ، وننظر ــ فى ايجاز ــ الى مارآه ديكارت عما تعنيه صحة الحكم · وتبعا لتحليله ، فان فعل الحكم أو اصدار الحكم على أى شيء (يعنى القول بأنه موجود ، أو أن له طابعا ما دون الطابع الآخر) يعتمد على استعمال ملكتين : أولا ــ الفهم الذى اتصور الأشياء عن طريقه · ثانيا ــ الارادة وبواسطتها (وبالاشتراك مع أشياء أخرى) أؤكد أو أنفى أنها موجودة ، أو لها طابع أتصور أنه من مقوماتها · والملكتان على السواء من نعم الله · ولكن فهمى محدود على نحو ما ، بينما ارادتى ليست

كذلك ، يعنى اننى قادر على تاكيد وجود الأشياء حتى اذا لم افهمها بوضوح وتمايز من تاثير شرود الانتباه أو قصور الذهن • وعندما أفعل ذلك من أثر سوء الطالع،فاننى أقع فى الخطأ ، ان هذا هو معنى الحكم غير الصحيح • ولكن عندما اكتفى بتأكيد ما أفهمه بوضوح وتمايز ، فاننى احكم حكما صحيحا ، واكتشف ما هى الحقيقة بالفعل ، واهتدى الى المعرفة الحقة ، فلما كان الله ليس مخادعا ، ولما لكان الله منحنى قدرتى على الفهم ، فلابد أن يكون ما افهمه بوضوح وتمايز حقيقيا ، والا فاننـــى لن أحول دون تعرضى للخداع • وهذا قد يعنى أن الله ربما يكون مخادعا •

هنا يصح أن أشير الى أن ديكارت يواصل الاعتماد على النتائـج التى استخلصها من الحجج السابقة التى ناقشناها • وفضلا عن ذلك ، فان تحليله لمعنى « الحكم » يستحق التامل • اذ اعتمد معنى التحليل عنده على التفرقة الحادة بين الفهم والارادة او التاكيد ، بعد أن نظر الى هذه الناحية كمسألة مسلم بها لعهد طويل قبله وبعده ، وان كانت قد تعرضت للتحدى من قبل فلاسفة اكثر حداثة • ولست أوحى برفض تصوره لمعنى التحليل لمجرد أن هذه التفرقة قد تعرضت للتحدى ، ولكن علينا ان ننبه الى أن مناعتها قد أصبحت موضع شك •

على كل حال ، فقد استخلص ديكارت فى نهاية « التامل الرابع » : « أنه فى كثير من الأحيان عندما اكبح جماح ارادتى ••• أى اجعلها تكف عن اصدار الأحكام الا فى المسائل التى تتميز بالوضوح والتمايز كمـــا تمثلت للفهم ، فاننى لن أكون عرضة للخـــداع » • (١٧٨) • وفى بداية « التامل الخامس » يقول : والآن فان مهمتى الحاضرة هى أن أحاول •• البحث عن هل يمكن العثور على (أشـــياء) مؤكدة يمكن أن تعرف عن الأشياء المادية » (١٧٩) • على انه لم يهتد فى الواقع الى الأشياء المادية الا فى «التامل السادس» ، لأنه ركـــز انتباهه فى البداية على حقائـق الرياضيات ، واعتقد أنه بالاستطاعة تناولها بطريقة بسيطة نسبيا ، لأن السبب الوحيد الذى اعتقد أنه دعاه الى التشكك فيها فى « التامل الأول » هو احتمال أن تكون أفكاره الواضحة والمتمايزة غير موثوق بها • ولكن لما كان الآن قد أقنع نفسه بأنها جديرة بالثقة ، فانه استخلص أن اية فكرة تتعلق بالأعداد مثل حاصل جمع العدد ٢ ، والعدد ٣ ، أو الأشكال الهندسية (كخصائص المثلث على سبيل المثال) بالمقدور ادراكها بوضوح وتمايز حقيقيين • ولم يزعم ديكارت أن الوحدات الرياضية كالاعداد والمثلثات لها وجود فعلى بالمعنى الفزيائى • ومع هذافقد أراد أن يزعم أن فكرة اى عدد

معين أو شكل هندسي ما ليست مجرد فكرة تجريبية مستمدة من التجربة ، ولكنها بالأحرى « ذات طبيعة محددة وصورة محدودة وماهية محددة ، لاتتغير ، وابدية ، ولم اخترعها،ولاتعتمد على اى نحو على عقلى» (١٨٠) ٠

ويشرح ديكارت هذا الراى ويقول انه قد استند الى ان اغلب حقائق الحساب والهندسة عبارة عن حقائق ، نكتشفها باستعمال العقل وحده ، وليس اعتمادا على الحواس ، ورغم اكتشافنا لهذه الحقائق فمن الواجب ان لا يظن انها حقيقية على طول الخط ، فالأصح هو اننا نخترعها مثلما نخترع تصورات كائنات خرافية كالقنطورات ٠ ولايرجع اتصاف الحقائق الرياضية والهندسية بصدقها الى اتصاف الأشياء الفزيائية التى قد تشير اليها بنفس الصفات التى تتصف بها ٠ انها حقيقية باعتبارها اشياء مستقلة ٠ وبالاستطاعة الاهتداء الى معرفتها حتى وان تعذرت معرفة وجود الأشياء المادية وطبائعها ٠ فنحن لانعرف أن حاصل جمع ٢ + ٣ = ٥ ، أو أن مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة عن طريق الاستقراء من ادراكنا للموضوعات الفزيائية ٠ والأصح هو أننا نعرفها بفضل مانكتشفه أثناء تاملنا للأعداد والمثلثات وما أشبه ٠

ولكن الآن ماذا عن الموضوعات (الأشياء) المادية ٠٠ لقد كان هذا هو السؤال الذى انتقل اليه فى « التأمل السادس » عندما قال : « لم يبق الآن للبحث خلاف مسالة هل الأشياء المادية موجودة لا بوصفها مجرد موضوعات للرياضيات البحتة ، وانما كأشياء موجودة ومشخصة ٠ وأول سؤال قد يثار هو هل من الممكن ان تكون مثل هذه الأشياء موجودة مستقلة عن الجوهر المفكر يعنى عقلى ، وخارجه والأفكار التى لدى عن مثل هذه الأشياء » ٠ وجاءت اجابة ديكارت عن هذا السؤال بالايجاب ٠ اذ قال : « لاشك ان الله يملك القدرة على احداث (اى شىء) بمقدورى ادراكه متمايزا ٠٠٠ مالم (اصادف تناقضا عندما احاول تصوره واضحا (١٨٥) ، ولكن الفكرة الخاصة باشياء مادية موجودة مستقلة لا تحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم فانها تكون ممكنة ٠ وبالمقدور طرح المقصود هنا على نحو أبسط دون اشارة الى الله ، وقد لايعترض سوى قلائل على هذه النقطة التى تتلخص فيما ياتى : « ان الأشياء المادية ممكنة منطقيا ، ومن ثم فانها تكون ممكنة بالفعل » وان كان لايتبع ذلك ــ بطبيعة الحال ــ وجودها بالفعل ، وهو ما كان ديكارت أول من يصر على قوله ٠

ومن ثم فهل تعد هذه الأشياء موجودة بالفعل ؟ سوف اتخطى الحجة

الخاصة بوجود الجسم استنادا الى قوة الخيال التى اكتشف ديكارت أنه يتمتع بها (١٨٦ ـ ١٨٧) • فكما اعترف هو بالذات فان وجود قوة الخيال الى جانب الفكرة التى لدينا عن وجود الجسم ، لن تيسر لنا « الحصول على أية حجة يمكن أن يستخلص منها بالضرورة وجود الجسم » • ولما كان هذا النوع من الحجة هو الذى يجب أن يهتدى اليه اذا أريد امتداد برنامج اعادة انشاء المعرفة بحيث يشتمل على الأشياء المادية ، لذا اضطر ديكارت الى محاولة اتباع نهج آخر للحصول على نتائج ترقى الى ما هو أبعد من التخمينات القائمة علىاحتمالات » (١٨٧) •

والبرهان الذى انتهى اليه قد مر بخطوات شبيهة بما ياتى :

(١) لدى افكار عن أشياء مادية متنوعة •

(٢) محال ان يظهر اى شىء للوجود من تلقاء نفسه

ومن ثم

(٣) تكون هذه الأفكار قد تكونت وترتبت على شىء موجود ما •

(٤) هناك اربعة أشياء موجودة وممكنة • وهى اربعة فقط ، بمقدورها احداث هذه الافكار : نفسى والله والأشياء المادية الفعلية ، او اى كائن اسمى من نفسى ولكنه اقل من الله •

(٥) وانا كما انا لأن الله قد خلقنى على هذا النحو •

(٦) لدى ميل قوى للاعتقاد أن هذه الأفكار الخاصة بالاشياء المادية قد انبعثت من اشياء مادية فعلية •

(٧) فان لدى هذا الميل لأن الله كان علة حصولى على هذا الميل •

(٨) ولو كانت هذه الافكار قد انبعثت مننفسى او من الله ، او من اى كائن آخر اسمى منى ولكنه اقل من الله ، فان هذا الميل كان سيتسبب فى خداعى •

ومن ثم

(٩) لو كانت هذه الأفكار قد انبعثت من اى مصدر من هذه المصادر الثلاثة سيكون الله مخادعا ٠

(١٠) والله ليس مخادعا ٠

ومن ثم

(١١) فان هذه الأفكار لم تنبعث من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة ٠

ومن ثم

(١٢) لابد ان تكون هذه الأفكار قد انبعثت من الأشياء المادية الفعلية ٠

ومن ثم

(١٣) لابد ان تكون الأشياء المادية الفعلية موجودة ٠

ومن المقدور تبسيط هذه الحجة قليلا بحذف اية اشارة الى مصادر ممكنة أخرى لأفكارى الخاصة بالأشياء المادية دون حدوث تعديل ذى بال لهذه الحجة ٠ وفى كلا الحالين سنخلص الى الرأى القائل بأنه لما كنت غير قادر على الاعتقاد بأن الأشياء المادية هى مصدر ما لدى من مدركات للأشياء المادية ، ولما كان الله الذى يتصف بعدم خداعه قد خلقنى على هذا النحو ،لذا يتعين أن تكون الأشياء المادية الفعلية هى مصدر هذه المدركات ، وعلى هذا فيجب أن تكون موجودة بالفعل ٠

لايخفى أن هذه الحجة لن تحقق غايتها فى حالة رفض احدى الحجج التى ذكرها ديكارت عن وجود الله وخيريته ، ولكنها تعتمد على ما هو أكثر من ذلك أيضا ٠ واذا سلمنا أن الله موجود ، وانه علة وجودى ، الا يتبع ذلك بالفعل وجوب كونه علة ميلى للاعتقاد بأن مصدر مدركاتى للأشياء المادية هو الأشياء المادية الفعلية ؟ وفوق كل شىء ، فلقد اعترف ديكارت بأن لدينا أيضا الميل لاصدار احكام عن الأشياء التى لانفهمها فهما واضحا ومتمايزا : الا أنه عزا هذا الميل لأنفسنا ، وليس الى الله ٠ فمن أين اتى الاختلاف بين الحالتين ؟ فلنسلم بأننى قد أكون متأكدا من أننى لم أخدع ، اذا اقتصرت على تأكيد ما افهمه بوضوح وتمايز ، وهو كل ماسبق أن قاله ديكارت ، وقد ترتب على كون الله ليس مخادعا ٠ وما

من شك اننى لا افهم بوضوح وتمايز ان الأشياء المادية الفعلية هى مصدر افكارى عنها ، ودون بذل اى عناء ، فان صح ذلك ، سيكون نوع البرهان الذى عرضه ديكارت بلا ضرورة • ولكن اذا لم أستطع ان أدرك على الفور بوضوح وتمايز من مجرد فحص افكارى عن الأشياء المادية ان مصدرها هو الأشياء المادية الموجودة فعلا ، فمـــا الذى يجبرنى على التوقف عن اصدار حكمى على المادة ؟

واكرر ،لكى أمضى قدما فى الكلام عن هذا الموضوع بطريقة تختلف عن طريقتى التى اتبعتها فى الحالات الأخرى التى كنت ميالا فيها لاتخاذ موقف التأكيد الذى تجاوز قدرتى على الفهم بوضوح وتمايز ، فقد كان من واجب ديكارت أن يرجع ميلى للاعتقاد بان الأشياء المادية الفعلية هى مصدر مدركاتى الحسية وافكارى الخاصة بالأشياء المادية الى سبب خاص بحيث يبدو من المعقول،ان ينسب هذا الميل الى الله ، بينما تنســـب الميول الأخرى (التى قد تكون مماثلة) الى المغالاة من قبل ارادتى • ان هذا انتقاد مستقل عن الانتقادات التى قد توجه الى حجج ديكارت السابقة ، ويوجـه الى هذه الحالة بالذات • وليس لدى ديكارت أية اجابة مقنعة عليه ، كما هو واضح • على أنه اذا تعذر على ديكارت تقديم اجابة ما ، فان البرهان لن يستطيع تحقيق غايته ،ومن ثم فانه سيكون قد انتهى الى عدم الاهتداء الى وسيلة تساعد على جعل اعادته انشاء المعرفة تمتد بحيث تشمل المواد التى تخص العالم الخارجى المفترض للأشياء المادية •

ولكن الآن ، ولنسلم جدلا أنه قد تم اثبات وجود الأشياء المادية ، فماذا بمقدورنا أن نعرفه عن طبائعها ، وعن خصائصها ؟ ليس من شك أن معظم الناس مقتنعون بوجود أشياء مادية ، حتى وان لم يعتقد بعضهم فى صحة حجة ديكارت عن وجودها ، وكانت أجابته عن سؤال ما باستطاعتنا أن نعرفه عن خصائصها مشوقا نوعا لأنه لم يتبع الاتجاه الآلف الذكر فى الاستدلال ، ويحاجى بالقول بأن الأشياء المادية لديها فى الواقع جميع الخصائص التى نميل الى الاعتقاد بانها تخصها ، ولقد قام بالاستدلال وفقا لهذه الأسس المختلفة واستخلص انه عندما تتنوع مدركاتنا فيتحتم ان تكون هناك تنوعات مناظرة قد حدثت للأشياء المادية ذاتها لكى تفسر تنوعات مدركاتنا ، ولكنه يعترض على اعتقادنا بان عددا من الخصائص التى نعتقد عادة انها كامنة فى الأشياء ذاتها لا يمكن فى واقع الأمر القول بانهـا كذلك • هذه الخصائص هى التى اسماها « الكيفيات الثانوية » كالحرارة واللون والمذاق على سبيل المثال • فهذه الكيفيات كما ندركها ، لا يمكن

النظر اليها على انها كيفيات للاشياء ذاتها ، لأنه من اليسير بيان أن ادراكنا لهذه الكيفيات يتأثر بحواسنا ، ويتنوع تبعا لحالات أعضائنا الحسية • ويعتقد ديكارت انه عندما تبقى حالة الأعضاء الحسية ثابتة ، ونظل ندرك تغيرا فى اللون أو الحرارة أو ما أشبه ، فلابد أن يحدث تنوعا مناظرا فى الشىء ، وان لم يكن باستطاعتنا اكتشاف ماهيته على وجه الدقة •

على انه بينما يتعذر اكتشافنا ـ بدقة ـ لماهية التنوع المناظر الذى يحدث ، فان ديكارت يشعر انه من المعقول افتراض ارجاع مايحدث فى هذه الحالة الى تغير يطرأ على مجموعة أخرى من الكيفيات ، بوسعنا جميعا أن ندركها ، ونعتبرها هى الكيفيات الفعلية للأشياء ذاتها (اذا تحدثنا هنا بوجه عام) على أقل تقدير • وهذه الكيفيات هى ما يسمى « بالكيفيات الأولية » كالشكل والحركة والعدد • ويعترض ديكارت على مايقال بأن الكيفيات من هذا القبيل لا تتأثر بحواسنا على نحو ما يحدث للون والمذاق وما أشبه ، ومن ثم فعندما نحدد مثلا شكل أى شىء ، فاننا نكون قد اكتشفنا خاصة فعلية فيه •وترجع التغيرات التى تطرأ على الكيفيات الثانوية التى ندركها الى تغيرات دقيقة تحدث للكيفيات الأولية للشىء • فاذا سلمنا بهذه النظرة الى المسألة يتعين أن يكون واضحا لماذا استعملت مصطلحات مثل أولية وثانوية للاشارة الى نوعى الكيفيات• فالكيفيات الأولية هى الكيفيات التى لدى الأشياء ذاتها ، والتى تتماثل هى وما ندركه فيها الى حد كبير • بينما الكيفيات الثانوية هى الكيفيات التى ليست للأشياء حقا كما ندركها ، ولكنها بالأحرى احساسات لدينا تثيرها أو تحدثها الأشياء كنتيجة للتفاعل بين الكيفيات الاولية وأعضائنا الحسية •

وجاءت اجابة ديكارت عن سؤال ما بمقدورنا أن نعرفه عن الأشياء المادية على هذا النحو : نحن قادرون على معرفة ماهية الكيفيات الأولية للأشياء المادية عندما تكون مؤلفة من مقادير تساعدنا على ادراكها • وبوسعنا أن نكون أفكارا واضحة ومتمايزة عن هذه الكيفيات • ولما كانت أفكارنا الواضحة والمتمايزة قد أثبتت امكان الوثوق بها (لأسباب تتعلق بوجود الله وخيريته) فاننا قادرون على معرفة أن الأشياء لديها هذه الكيفيات التى نستطيع أن نكون أفكارا واضحة ومتمايزة عنها • على أن معرفتنا محدودة ، وبخاصة فيما يتعلق بملامح الأشياء المرتبطة بادراكنا للكيفيات الثانوية •فليس بمقدورنا أن نعرف عن هذه الأشياء الا أن لها ملامح معينة هى التى « تحدث » أو تثير هذه المدركات لدينا • وقد نفترض

انها صيغ لكيفيات أولية يتعذر ادراكها · غير أننا لانستطيع تكوين أفكار واضحة ومتمايزة لهذهالملامح على وجه الدقة ، ومن ثم فليس بوسعنا الحصول على معرفة حقيقية بها ·

ولنتذاكر الآن الأسباب الثلاثة التى أوردها ديكارت أصلا للتشكك فى شهادة الحواس ، والتى أعاد الكلام عنها فى « التأمل السادس » ، ونرى كيف تناولها بعد أن شعر الآن بامكان ضمان قبول شهادة الحواس شريطة الالتزام بحدود ثلاثة · وتتعلق الأسباب الثلاثة بما يأتى : (أ) حقيقة أننى كثيرا ماتخدعنى حواسى (ب) أحتمال أن أكون فى لحظة ما غارقا فى احلامى ، ومن ثمَ فاننى لا أكون مدركا للعالم الحقيقى على الاطلاق و (جـ) أننى ربما أكون معرضا للخداع بحكم تكوينى الذى يسوقنى الى الوقوع فى الخطأ ·

وشعر ديكارت أنه تمكن من استبعاد آخر هذه الأسباب الثلاثة اعتمادا على حجته القائلة أن الله موجود وخير ، وبوصفى من مخلوقاته فلا يمكن أن أكون قد اتخذت تكوينا يساعد على استمرار وقوعى فى أخطاء لا مناص منها ، وفيما يتعلق بالسبب الأول فبينما يعترف ديكارت بأنه رغم استمرار امكان خداع الحواس لى فى بعض المناسبات ، الا أنه شعر أنه قد بين أن الاخطاء التى تترتب على هذا المصدر بالاستطاعة تجنبها بالاعتماد على الاستعمال الصحيح لملكة الحكم وتجميع الأدلة من مختلف الحواس ، بالاضافة الى الوثوق من خيرية الله ، التى منحتنى ملكات جديرة بالثقة اذا أحسن استعمالها ، واخيرا وفيما يخص امكان استغراقى فى الحلم ، فلقد شعر ديكارت أنه بمقدورنا أن نطرح جانبا شكوكنا المستمدة من هذه الامكانية اذا التزمنا الحرص ، ولاحظنا امكان احداث تكامل بين ما نعتقد أننا نجربه وبين باقى التجربة · ورأى أنه لو تحقق ذلك ، فاننى ساكونعلى يقين من أننى لا أحلم ، وعلى حد قوله :

« لقد اكتشفت اختلافا ملحوظا بين (الحلم واليقظة) استنادا على عجز ذاكرتنا عن الربط بين أى حلم من احلامنا والأحلام الأخرى ، وتيار حياتنا برمته مثلما نربط بين الأحداث التى نتعرض لها عندما نكون يقظانين ···· وعندما يتسنى لى الربط بين مالدى من مدركات بلا تقطع ··· بتيار حياتى فى جملته ، فاننى ساكون متأكدا تماما ان هذه المدركات قد وقعت عندما كنت يقظانا ، وليس أثناء النوم ··· فلما كان

الله ليس مخادعا على الاطلاق ، فان مايتبع ذلك هو اننى لست منخدعا فى هذا الشأن » (١٩٩) ٠

وشعر ديكارت بعد هذا الرأى ان اعادة بناء معرفتنا التى شرع فى انجازها قد تحققت من حيث المبدأ على الأقل ، اما مابقى أمامه فهو الشروع فى تحديد ما للاشياء الموجودة من خصائص وانماط مميزة فى نطاق القيود التى فرضها على احكامنا ، فمن المحال ان تتساوى معرفتنا فى الكمال هى ومعرفـــة الله بالذات ، وان كان فى مقدورنا احكام معرفتنــا وجعلها يقينية فى المجالات التى نرى أننا نعرفها او بوسعنا أن نعرفها فى المقام الأول ، والاختلاف بين الحالين اننا نعرفها الآن بالفعل ، بينما ، فيما سبق لم يكن بالمقدور القول اننا نعرف انها حقيقية ، اى معرفة (يقينية) ٠

فما أشبه الصورة العامة للواقع التى تبرز من نقاش ديكارت بالنظرة التقليدية اليه،كما انها مماثلة الى حد كبير للنظرة التى يعتقدها كثيرون هذه الايام ، فأولا ـ هناك عالم مؤلف من أشياء مادية ـ أشياء ممتدة ذات اشكال متنوعة ، بعضها يتحرك والآخر ساكن ، فى أعداد كبيرة ٠ ان هذه الأشياء قائمة هناك لا أكثر ولا اقل ، بما لها من كيفيات اولية متنوعة تجعلها تتماثل وتختلف على شتى الانحاء بمعزل عن تصورنا لها وعن ادراكنا لها ٠ وهناك تداع بين هذه الأشياء الممتدة وأشياء من نوع آخر نسميه العقول والنفوس ٠ وليس هناك تماثل بين هذه العقول أو النفوس وبين الأشياء أو الأجسام البشرية ، والاصح أنها مختلفة عنها ومتمايزة ومستقلة أساسا عنها ، حتى وان كان هناك ارتباط وثيق بينهما فى العالم ، وهكذا يكون هناك نوعان أساسيان من الأشياء أو الجواهر فى العالم : الجواهر الممتدة التى لاتفكر ، والجواهر المفكرة او العقول غير الممتدة ٠

وأخيرا فهناك شيء أعظم من ذلك ٠ انه الله الكائن ذو الكمال الشامل الذى أوجد جميع الأشياء فى الوجود ، ومنح كلا منها عقلا ، ومنح الأشياء الممتدة جميعا الكيفيات التى لديها ٠ ويقتصر دور الاشياء الممتدة العاجزة عن الفكر على التفاعل فزيائيا بعضها مع بعض ٠ اما الأشياء المفكرة أو العقول فقادرة على الاهتداء الى معرفة ذاتها ومعرفة الأشياء المفكرة الأخرى والاجسام الممتدة الاخرى فى العالم ، وفى نهاية المطاف فانها قادرة حتى على معرفة وجود الله وطبيعته (برغم محدوديتها فى هذا الشأن) ٠ كل هذا بفضل الله الذى زودها بملكات الادراك والفهم تحت ضمان خيريتـه التى تيسر الاعتماد على هذه الملكات ٠ خلاصة القول فان ديكارت الذى بدأ

بالتصميم على الشك فى كل شىء ، انتهى من الناحية العملية الى عدم انكار اى شىء من النظرات التقليدية المقبولة للعـــالم ! وغاية ما هناك انه شعر فى النهاية انه لم يعد يقبل هذه النظرة الى العالم من باب الايمان ولكنه بالاحرى قد أصبح يعرف صحتها عن يقين ٠

وهكذا ، وكما أشرت فى البداية ، فانه من الصعب وصف نتائـج ديكارت بالنتائج الثورية ٠ أما ما كان ثوريا فهو مطلبه بوجوب اخضاع الافتراضات التقليدية لاختبار التحليل العقلانى ، وضرورة انكار وصفها بالمعرفة اذا اتضح أنها لم تصل الى درجة اليقين الكامل ، او تعذر برهنتها بعد التأكد الكامل من صحتها ٠ ولقد أتى بحجج اعتقد انها بينت أن النظرة التقليدية للعالم صحيحة أساسا ٠٠ ولقد تشكك الفلاسفة اللاحقون فى بعض حججه ، وعندما قاموا بفحصها انتهوا الى نتائج مختلفة عنه فى جوانب شتى ٠ ولكنهم تابعوا عملهم بنفس الروح الديكارتية بغض النظر عن مقدار اعتراضهم على حججه ونتائجه ٠ وكانت الرغبة تحدوهم أيضا الى تحديد ما بالمقدور أن يعرف عن الواقع ، وكانوا على استعداد لرفض المعتقدات التقليدية اذا اثبتت نتـــائج البحث أن المعتقدات التقليدية من المتعذر تبريرها عقلانيا ٠ واذا أدى الاستدلال الصحيح الى الاهتداء الى نتيجة ترى أن الواقع مكون على نحو جد مختلف عما أعتقد تقليديا فما باليد حيلة ، وسيكون هذا من سوء حظ معتقداتنا التقليدية والمألوفة ٠٠ وهذا هو ماسعى اليه ديكارت بالذات ٠

الفصــل الثــانى

لايبنتـــز

ولد لايبنتز(*) ١٦٤٦ قبل وفاة ديكارت باربع سنوات · وعاصـــر اسبينوزا ولوك · وفى واقع الأمر فانه كان اصغر من كليهما · وعندما مات لايبنتز ١٧١٦ ، كان بركلى فى الثانية والعشـــرين من عمره ، وعلى وشك استلام اول وظيفة له فى ميدان التعليم · ولما كان هيـــوم قد ولد ١٧١١ ، فعلى هذا فقد كان جميع الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم فى هذا الكتاب ـ باستثناء كانط ـ على قيد الحياة عندما كان لايبنتز حيا يرزق · ولقد ولد كانط بعد ثمان سنوات فقط من وفاته ·

واختلف لايبنتز عن بركلى وكانط ولكنه تماثل والآخرين فلم يشغل اى منصب تعليمى لتدريس الفلسفة فى الجامعة ، وان كان كأغلب الآخرين كان بمقدوره أن يحصل على منصب من هذه المناصب لو انه اراد ذلك · وقد كان موهوبا منذ حداثته · اذ نشر مقالات فلسفية نفيسة وهو مازال فى سن المراهقة ، وحصل على شهادة الليسانس ثم الدكتوراه فى القانون وهو لم يتجاوز العشرين من عمره · ولايبنتز واحد من الأفذاذ الذين عرفوا بالمعية عقلياتهم الفلسفية فى تاريخ الفلسفة برمته · ومازالت معظم افكاره التى تتعلق ـ على سبيل المثال ـ بالمنطق ونظرية الكومبيوتر وانشاء لغة مثالية تحظى بالاهتمام فى يومنا الحاضر · ومن سوء الحظ أنه قلما سجل

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى أرقام الصفحات فى Gottfried Wilhelm Monadology & Other Philosophical Essays — Von Leibniz
ترجمها الى الانجليزية Anne Martin Schrecker, Paul Schrecker, . (انديانا بولس ١٩٦٥) ·

افكاره الفلسفية بجميع دقائقها بطريقة نسقية ، كما انه لم ينشر سوى القليل نسبيا من الأعمال الفلسفية واتخذت معظم كتاباته صورة المراسلات مع آخرين • وعندما كتب للنشر على نطاق واسع لم تزد كتاباته عادة عن مقالات قصيرة احتوى القليل منها على شيء يمثل افكاره او تضمن كفاية من التفاصيل التى تيسر فهم هذه الأفكار • ويترتب على ذلك احتياج من يدرسه الى بذل مزيد من الجهد يفوق الجهود التى تحتاجها دراسة ديكارت واغلب الفلاسفة الآخرين الذين سنتحدث عنهم • فعلينا اذن أن نقنع بما هو ميسور •

وتماثل لايبنتز وديكارت فى اعتناقه لنظرات لاهوتية لم تختلف كثيرا عن نظرات اللاهوت المسيحى التقليدى • وفى الحق أنه كان يأمل أن تساعد فلسفته على القضاء على الشك الذى ينصب على الاتجاهات الأساسية فى الفكر المسيحى ، وأيضا على حل الخلافات اللاهوتية ، التى غمرت أوربا ابان عشرات سنوات الحروب الدينية • على أننا اذا وصفنا برنامجه بأنه مجرد دفاع عن اللاهوت المسيحى التقليدى فاننا سنكون قد ابتعدنا عن الدقة ، لأنه لم يكتف بالبدء فى انشاء دفاع عن اللاهوت المسيحي فحسب • ويثير برنامجه الاهتمام فى ذاته حتى اذا استبعدنا جانبا اللاهوت المسيحى استبعادا كاملا من فلسفته •

البرنامـج والمنهج

شارك لايبنتز ديكارت أيضا فى اهتمامه بما سماه الارتقاء بالعلوم (١١) • ويقصد بذلك تقدم المعرفة بوجه عام ، والتزويد بأساس للمعرفة يجعلها آمنة قادرة على مواجهة احتمالات الشك الخطير والوقوع فى الخطأ • وتماثل هو وديكارت أيضا فى الشعور بأن مختلف العلوم ، وما نسميه بالمعرفة بوجه عام ، لاتستند الى أساس صحيح ، وتفتقر الى اليقين والتحرر من احتمالات التعرض للخطأ الذى يتعين أن تتميز به حتى تستأهل عن جدارة اسم المعرفة • وشعر أيضا أن لهذه الناحية اهمية عملية ملحوظة الى جانب الأهمية النظرية ، لأنه اذا لم يستبعد احتمال الخطأ فقد نصف شيئا ما بالحقيقة بينما هو ليس كذلك ، ومن ثم فاننا قد نساق الى ارتكاب أفعال قد يكون لها عواقب عملية ضارة • وعلى هذا فانه سعى متبعا نفس الروح الديكارتية الى الاهتداء الى « الأداة الصحيحة (المنهج) للعلم العام بكل شيء يعد موضوعا للاستدلال الانسانى ، ويستطاع تزويده فى شتى جوانبه ببراهين واضحة مثل البراهين الرياضية » (١٩) •

وتماثل لايبنتز وديكارت فى شدة التأثر بالرياضة ، وبمقدار اليقين والدقة فى الاستدلال التى بالمقدور العثور عليها فى البراهين الرياضية • واقتدى المنهج الفلسفى الذى اقترحه بالمنهج الرياضى أملا أن تتحقق لاستدلالاتنا للواقع نفس الدقة واليقين ، وكان هذا الهدف نصب عينيه عندما أشار باستعمال لغة مثالية أو مميزة Charactaristic تحل محل اللغات الطبيعية المماثلة لما نستعمل من لغات ، وقال :

« اللغات الطبيعية لها قيمة كبرى فى الاستدلال ، ولكنها حافلة باللبس بلا حدود ، وعاجزة عن الاسهام بدور فعال فى التكامل والتفاضل • ولو كانت قادرة على ذلك لأمكنى الكشف عن اخطاء الاستدلالات ، فى صيغة الكلمات وطريقة تكوينها ••• والى الآن لم تنجح فى توفير هذه الميزة الباهرة غير رموز أو حروف الكتابة فى الجبر والحساب » (١٨) •

وفكرة اللغة المثالية ــ التى تتحرر من اللبس الذى نكبت به اللغة العادية ، والذى تستطيع عن طريقها استدلالاتنا التقدم متحررة من المشكلات التى يثيرها هذا اللبس قد أحدثت تأثيرا قويا على فكر فلاسفة معاصرين كبرتراندرسل وفتجنشتاين فى باكورة عهده ، ومازالت تحظى بتأييد مفكرين بارزين من المعاصرين لنا • ولقد أطلق على هذه الحركة اسم « المذهب الذرى المنطقى » Logical Atomism وكانت شديدة البأس فى بداية القرن ، وتعد احياء ــ من جانب ــ لفكرة لايبنتز • اذ تتشابه الفكرة الأساسية للمذهب الذرى المنطقى وما جاء عند لايبنتز عندما قال : « بالاستطاعة رد جميع الأفكار الانسانية ••• الى قلة من الأفكاركأوليات

واذا أمكن تخصيص رموز تقابل Primatives كأوليات. سيكون بالمقدور استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة ••• وفيها سيتسنى الاهتداء الى تعاريف وقيم صحيحة ، ومن ثم سيكون من الميسور أيضا الاهتداء الى الخاصيات التى يمكن برهنة أنها متضمنة فى التعاريف أو مترتبة عليها » (١٨ ــ ١٩) •

« وبمجرد تحقيق ذلك سيكون بوسع أى فرد عندما يستعمل رموزا من هذا القبيل فى استدلالاته وكتاباته اما أن لايقع فى الخطأ قط ، أو اذا وقع فى الخطأ ، فانه سيكون قادرا دائما على اكتشاف أخطائه بنفسه بعد اجراء أبسط الاختبارات ، مثلما يفعل الكافة • وفضلا عن ذلك ــ سيكون بمقدوره اكتشاف الحقيقة المتضمنة فى المعطيات الميسورة » (١٩) •

ربما بدا برنامج لايبنتز مماثلا بصفة اساسية لبرنامج ديكارت رغم هذا التحوير الذى يثبت اصالته • وفى الحق فرغم ذلك فقد انتقد لايبنتزمنهج ديكارت واجراءاته بناء على جملة اعتبارات فأولا – يرى لايبنتز انه اذا قرر أحد التشكك فى كل شىء بصفة مطلقة ، فانه سيكون قادرا على توهم وجود حتى أوهى المبررات للشك (كافتراض الشيطان الخبيث) • وفى هذه الحالة فانه سيلفى نفسه لم يهتد الى أى شىء على الاطـلاق • ولقد اعترف بذلك حتى يتفادى المأزق الذى تورط فيه ديكارت من تأثير شكه المنهجى • واضطر ديكارت الى الاعتماد على افتراضات معينة لم يكن لـه الحق فى افتراضها لو أنه كان ينوى الشك حقا فى كل شىء لايتوافر له اليقين • على أن النتائج التى استخلصها لايبنتز لم تكن القول باستحالة معرفتنا لأى شىء على الاطلاق ، ولكنها كانت بالأحـــرى الدعوة الى وجوب أن لايجول اعتمادنا على القليل من الافتراضات الأساسية دون مواصلتنا البحث استنادا الى الزعم الفج باحتمال ان يكون الفرض الذى افترضناه من نوع الفروض التى افترضها ديكارت • فالشرط الوحيد الذى يضعه لايبنتز هو أن تكون الافتراضات التى نضعها من الافتراضات التى لايتشكك فيها أحد يتمتع بكامل قواه العقلية ، واعتقد لايبنتز أنهمن‌الضرورى اضافة افتراضين الى هذه الافتراضات ، أو التسليم بصحة مبدأين فحسب من هذه المبادىء الأساسية حتى يستطاع الاهتداء الى أية نتائج :

«تستند استدلالاتنا على مبدأين كبيرين : المبدأ الأول هو مبدأ التناقض ومؤداه أن نصف ما يتضمن تناقضنا بالزيف ، ونصف بالصدق أى شىء يكون انكاره دالا على التناقض أو الزيف •

والمبدأ الثانى هو مبدأ السبب الكافى • وتمشيا مع ماتضمنه فاننا نعتقد أنه لاشىء يتصف بالحقيقة أو الوجود ، ولا حكم يتصف بالصدق مالم يكن هناك سبب كاف لوجوده على هذا النحو ، وليس على نحو مختلف عن ذلك » •

ويحاجى لايبنتز ويقول : قد تكون قواعد « المنطق العام » مستمدة من هذين المبدأين ، ومن ثم فان أى برهان راسخ لاحدى النقاط ، يعنى البرهان الذى يحترم الصور التى أشار اليها المنطق كافيا لتحديد صدق القضايا (٨) • واذا اتبعنا هذه القواعد فاننا سنكون على يقين من صدق النتائج التى نصل اليها • وعلى هذا النحو يستطاع الاهتداء الى المعرفة التى يتوافر لها القدر المطلوب من اليقين • ويقول لايبنتز : « لو أريد تجنب الخطأ

فكل ما يحتاج اليه هو الاعتماد على القواعد الأكثر عمومية من المنطق ، مع الالتزام بأعظم قدر من الحرص والصلابة» (٤٠) • ولا يلزم البدء باثبات وجود الله وخيريته ، فلربما كان هذا متعذرا بغير اعتماد على هذا القواعد• وليس هناك مايدعو الى القلق لحاجة هذه القواعد الى افتراض مسبق يخص صحة هذين المبدأين الأساسيين الآنفى الذكر • ولا يعتبر تعذر امكان برهنة صحتهما مبررا للالتجاء الى الشك • والمنهج الأفضل هو الاقتصار على ارجاء النظر فى افتراضاتنا الأساسية ، وان نلاحظ مدى سخف التشكك فى صحتها ، ونواصل عملنا ونرى ما الذى سيتمخض عنه تطبيقها على تجربتنا المباشرة •

وفى هذا المقام يلاحظ انه فى نظر لايبنتز ثمة شىء آخر اكثر من ذلك خلاف هذين المبدأين • انه شىء يفوق بدق ما اعترف به ديكارت بالذات صراحة • انه الفحوى الخاص بتجربتنا المباشرة • فما يعطى لنا بطريقة مباشرة ليس مجرد (انا افكر ـ انا موجود) ولكنه ايضا ما لدى من افكار ومدركات معينة • ولاتضمن هذه الأشياء وجود اى شىء مستقل عنها ومناظرلها ، ولكنها بالذات ليست مثار شك ، ومن هنا يقول لايبنتز :

« ان ماذكره ديكارت عن (انا افكر) ـ اذن فانا موجود) من الحقائق الأولية الممتازة ••• ولكن الم يكن من الأصوب ان لاتغفل الحقائق الاخرى من هذا النوع ••• فهناك كثير من الحقائق الاولية عن الواقع مثلما توجد مدركات مباشرة ••• فانا لست اعى فقط عملية تفكيرى ذاتها ، ولكنى اعى ايضا افكارى • وان نصيب قولى انى افكر (اذن فانا موجود) من الحقيقة واليقين ليس اعظم من تفكيرى فى هذا الشىء او ذاك » (٢٥) •

ان هذا الرأى معقول بما فيه الكفاية ، وكان من واجب ديكارت ان يقوله ايضا • على ان لايبنتز رغم انتقاده لديكارت فى هذه النقطة ، الا انه لم ينتقد حجة الكوجيتو فى اثبات وجود الأنا او النفس ، ولكنه بالأحرى قبلها • واذا رئى توجيه نقد لديكارت بشأن هذه النقطة ، فمن باب أولى يتعين توجيه نفس النقد للايبنتز ايضا •

الحقيقة والمعرفة

قد نتوقع من انتقاد لايبنتز لديكارت لتماديه فى الشك المنهجى الى حد يفوق المدى المعقول قوله انه كان على ديكارت ان لايعبر عن شكوكه فى

افكاره « الواضحة والمتمايزة » فى التأمل الأول ، بل كان عليه بالأحرى أن يشعر بالتحرر فى الاعتماد عليها • غير أن لايبنتز لم يذكر ذلك ، لا لأنه يتفق هو وديكارت على ان فرض الشيطان الخبيث كان سيجعل هذه الأفكار الواضحة والمتمايزة — ولو فى البداية — غير موثوق بها مبدئيا ، ولكن بمعنى أصح لأنه كان يرى عدم وجود معيار كاف عند ديكارت لتقدير ما الذى يجب ان تتصف به الفكرة لكى تتصف بالوضوح والتمايز • ويلاحظ لايبنتز : « انه كثيرا مايتضح أن مايظهر كأفكار واضـــحة ومتمايزة للناس الذين يصدرون أحكاما سطحية هى فى الحق افكار غامضة ومضطربة • ويستنتج من ذلك ان مبدأ ديكارت القائل « بأن ما أدركه فى وضوح وتمايز فى الشىء حقيقى ، وبالمقدور جعله محمولا عديم الفائدة مالم يضاف الى ذلك معيار للوضوح والتمايز » (٨) • وهذه نقطة يتعين أن نقره عليها •

على أن لايبنتز بدلا من أن يتخلى عن التحدث عن الوضوح والتمايز ، فانه حاول أن يضفى على هذين المعنيين دقة أكبر فى المعنى (فى الصفحات الأولى من كتاب « تأملات فى المعرفة ») ، حتى يزداد تفهمهما ، فقال : المعرفة بأسرها اما ان تكون غامضة أو واضحة • والمعرفة الواضحة أيضا اما أن تكون مهوشة أو متمايزة • والمعرفة المتمايزة بدورها اما ان تكون غير وافية ، وأيضا اما رمزية أو حدسية • والمعرفة الأكمل هى التى تجمع بين الاستيفاء والحدسية » (٣) • وقبل ان نذهب الى ماهو أبعد يتعين أن يلاحظ أنه ربما بدا من الغريب الكـــلام عن « المعرفة » التى تفتقـــر الى الاستيفاء والتمايز أو حتى الوضوح على الاطلاق • ولكن لعل لايبنتز قد أراد بذلك وصف الأنواع المختلفة من التصورات الساذجة التى ينظر اليها من حين لآخر على أنها معرفة ، وأن يبين مقدار ابتعادها أو اقترابها من الاتصاف بالمعرفة الحقة • ورئى أن المعرفة الحقة أو الكاملة — المعرفة الجديرة بهذا الاسم — يجب أن لاتقتصر على الجمع بين الوضوح والتمايز ، وانما يجب أن تكون أيضا وافية وحدسية بصفة كاملة •

ولكن ما الذى تعنيه هذه المصطلحات : ويرى لايبنتز اننى لا أستطيع ادراك أى شىء بوضوح ما لم أكن قادرا على التفرقة بينه وبين الأشياء الأخرى التى تتشابه معه • وهذا هو معيار الوضوح • وبعد ذلك فاننى لا أدرك أى شىء ادراكا متمايزا ما لم أكن قادرا على التعرف على مختلف ملامح الشىء التى تميزه عن الاشياء الاخرى • وهذا هو معيار التمايز • ويتضمن هذا المعيار ماهو أكثر من الوضوح • فلربما كان بمقدورى أن

افرق بين شيء وشبيه آخر له دون أن أكـــون قادرا على التعرف على الملامح التي جعلته مختلفا عن هذا الشيء الآخر ٠

ومعنى الكفاية هو في الحق امتداد لمعنى التمايز فحسب ٠ ويتكشف احتمال الادراك غير الوافي في حالة الأشياء ذات الطبيعة المركبة ٠ فاذا انا ادركت بعض مكونات شيء مركب ادراكا متمايزا دون أن أدرك المكونات الاخرى سيكون ادراكي للشيء المركب قاصرا عن التمايز الكامل ، ومن ثم فانه يكون غير واف ٠ أما اذا أدركت جميـــع مكوناته بتمايز ٠ في هذه الحالة يكون ادراكي للشيء المركب وافيا ٠

وأخيرا يفرق لايبنتز بين الادراك الرمزي والادراك الحدسي ٠ فاذا كان الشيء بسيطا نسبيا ، فانني قد لا أصادف أي مشقة في التصور المباشر لكل ملمح من ملامحه المميزة في نفس الوقت عندما افكر فيه ٠ وفي مثل هذه الحالة ، يكون تصوري حدسيا ٠ولكن لما كانت اغلب الأشياء مركبة حقا ، ونظرا لمحدودية قدرتي على التصور المتأني لمختلف الملامح ، لذا فانني اضطر عادة الى استعمال الرموز كمؤشرات لمواضع بعض مكونات ملامح الأشياء عندما افكر فيها ٠ وعندما أركز انتباهي على ملمح خاص ، فانني سأكون قادرا على الاستغناء عن الرمز الذي اعتدت أن أرجع اليه ، واتصوره تصورا مباشرا ٠ ولكن عندما افكر في الشيء المركب كله ، فان ما بوسعي أن افعله غالبا هو أن افكر فيه مستعينا بمجموعة من هذه الرموز ٠ فالحيوان ـ مثلا ـ عبارة عن شيء شديد التعقيد ٠ وقد اكون قادرا على تقرير ماهيته ٠ ولكن عندما افعل ذلك ، فانني أستعين بعـدة كلمات (أو رموز) لا أكون قادرا على تصور أو حدس معناها الكامل في نفس الوقت عندما افكر في ماهيته ٠ وفي مثل هذه الحالات ، لايكون تصوري حدسيا ، ولكنه رمزي ، ان المعرفة الرمزية هي نوع المعرفة التي كثيرا ما نلجأ اليها ٠ ولها مزايا كافية وتستحق التقدير ، على شريطة أن نكون قادرين على التصور الواضح والمتمايز لكل ملمح نقصده عندما ننتبه اليه ٠ ولكن مثل هذه المعرفة ستكون اقل كمالا من المعرفة الحدسية الكاملة ، أو اللارمزية لنفس الشيء ٠ ويتعين أن لا يغيب عن فطنتنا أن مثل هذه المعرفة في حالة معظم الأشياء ميسورة لله فقط ٠

وتمشيا مع لايبنتز فان المآزق التي نتعرض لها ربمـــا كانت اشد خطورة من ذلك ٠ اذ يعتقد ان التحديد الصحيح الكامل لطبيعة معظـــم الموجودات قد يحتاج الى عملية لانهاية لها من التحليل الطويل أو تحديد

الملامح ، اذ ان التحديد الكامل لطبيعة اى شىء موجود قد يحتاج الى تحديد علاقته بكل شىء آخر فى الكون • وبوسعنا أن ندبر أمرنا على أحسن حال للأغراض العملية اذا اكتفينا بالتحديد على نطاق أضيق • أما المعرفة الكاملة للشىء ، فانها تتطلب هذا النوع المشار اليه من الاحاطة • ولما كانت قدراتنا محدودة ، فاننا لن نستطيع القيام بعملية تحليل قد تطول الى مالانهاية ، فقد تستغرق حياتنا بطولها • فما بالك اذا كان المراد ادراك جميع الملامح متأنية وعلى الفور وفى لحظة واحدة متاحة ! • ان الله وحده هو القادر على ذلك ، ومن ثم مرة أخرى وحتى لأسباب أكثر اضطرارا ، فان المعرفة الكاملة فى معظم الأحوال من الأمور التى يقتصر أمرها على الله جل جلاله وحده • ويمقدورنا الحصول على معرفة كاملة بما سماه لايبنتز « المعانى الابتدائية » وبالمركبات الشديدة البساطة المؤلفة من معانى ابتدائية • أما فيما يتعلق بباقى الأشياء ، فان اقصى مابوسعنا بلوغه هو المعرفة الأقل من الكاملة ، أى المعرفة الرمزية ، وهذه المعرفة الرمزية بعيدة تماما عن أن تتصف بالكمال ، ومن ثم يقول لايبنتز :

« لن أستطيع •• ان اجرؤ ••• على التأكيد بأنه سيكون باستطاعة البشر تحقيق التحليل الكامل للمعانى ••• ففى الأغلب علينا ان نقنع بتجميع ماتعنيه بالضبط معانى بالذات من التجربة ثم تركيبها بعد ذلك فى معانى أخرى » (٧ ــ ٨) •

بيد ان هذا لايعنى اننا عاجزون عن الاهتداء الى معرفة أى شىء معرفة حقة•فأقصى ماينشده لايبنتز هو وضع حدود لما بوسعنا أن نعرفه عن الطبائع الجزئية للموجودات وأنماط الموجودات ، والتى تشتمل على معارفنا التجريبية ، وان كان لايبنتز قد انتقص فى موضع آخر من قدر أهمية المعرفة التجريبية ولعله قصد فقط الحقائق المنتزعة من الواقع فحسب • ولم يشعر بقلق كبير لعدم اقتدار فن الحساب Computattion ــ وكان متحمسا له ــ تناول حقائق الواقع (وقد اعترف بذلك بالفعل(١٤) ، ومن ثم وجه عناية أكبر الى ما يستطاع اكتشافه عن الطبيعة العامة للأشياء بالاستعانة بالعقل وحده ، وذكر ان هذا المجال يضم أشياء بمقدورنا أن نكتشف فيها الكثير بمجرد نظرنا الى مايترتب على المبادىء الأساسية العديدة التى نبدأ منها بالاضافة الى القليل من « الحقائق الأولية للوقائع »

Primitive

التى بمقدورنا أن نكتشفها ، Primary truths of facts
ومن ثم ذكر فى بداية مقاله « عن العلم الكلى » : « فى الحاضر علينا أن لانعير التجارب اهتمامنا ... ولنركز على النهوض بالعلم الذى يستند على العقل » (١١) .. ان هذا الاعتماد على العقل كمقابل للتجربة ، واقتناعه بأن بمقدور العقل أن يكتشف البنيان الأساسى للواقع بالرغم من قصور مايعرف عن طريق التجربة هو الذى يفسر وصف لايبنتز واسبينوزا (الذى نهج نهجا مماثلا) تقليديا بالعقلانيين .

وبناء على ماذكره لايبنتز : « هناك نوعان من الحقائق : حقائق تخص العقل وتتسم بضرورتها ، وبأن مايقابلها محال ، وحقائق الواقع وهى عارضة ، ومقابلها ممكن » (١٥٣) ان هذه التفرقة تنطبق — على اقل تقدير — على معرفتنا لعدد كبير من الأشياء ، التى تعد حقائق عارضة فى نظرنا ، اذا سلمنا بقصور قدراتنا العرفانية ، ولكنها تعد حقائق اولية عند الله ، ان هذا يصح مثلا عندما يتعلق الكلام بطبائع الأشياء الجزئية ، وعلاقاتها بعضها ببعض ، ولو عرفنا ما يعرفه الله لرأينا أن هذه الأشياء ليست مجرد أمور واقعة ، أو حقيقية بصفة عارضة وحسب ، ولكنها بالأحرى حقيقية بالضرورة . على أنه فيما يتعلق بحالة الأشياء كما تبدو ، فانه وفيما يخص فئة من الحالات المحدودة نسبيا (ولكنها هامة) بمقدورنا ان نرى أن بعض الأشياء حقيقية بالضرورة ، فعلينا اذا رأينا اشياء حقيقية بالضرورة لأن مقابلها محال ، ان نطمئن الى انها حقيقية بالفعل ، وأنه ليس بوسع الله او الشيطان الخبيث الذى حدثنا عنه ديكارت ان يجعل الأشياء تبدو غير ذلك ، ومن ثم فان كل مانكتشف أنه حقيقى بالضرورة عن العالم اعتمادا على عقولنا سنكون قد عرفناه بالفعل . واعتقد لايبنتز من خلال اكتشافه لمثل هذه الحقائق الضرورية أن بمقدورنا أن نحصل على قدر كبير من المعرفة بالبنيان الأساسى للواقع .

وفى هذه النقطة لابد من التنويه عن بعض المصطلحات التى جاء بها لايبنتز . فعندما تقول أن شيئا ما عرف معرفة « قبلية » A prioiri كان معنى ذلك أنه من حقائق العقل التى تكتشف بوساطة العقل وحده ، اما باستخلاص نتيجة منطقية لأحد مبادىء العقل ، أو بالاعتماد على التحليل المنطقى لأحد التصورات . أما القول بأن شيئا ماعرف « بعديا » A posteriori فانه يعنى أنه من الأمور الواقعة التى تكتشف فى معرض التجربة ، ومن هنا يقول لايبنتز على سبيل المثال :

« الامكان يمكن أن يعرف اما قبليا أو بعديا · فهو يعرف قبليا اذا حللنا معناه (الذى قد يكون امكانه موضع شك أو تساؤل) الى متطلباته وعندما لا نكتشفه فيما يتعذر تصوره منطقيا · ومن ناحية اخرى ، فاننا نعرف امكان البعديات A posteriori عندما نعرف عن طريق التجربة أن الشىء موجود بالفعل ، لأن كل مايوجد بالفعل ، أو كان موجودا ممكن بصفة مؤكدة » (٢٧) ·

واخيرا هناك شذرات اخرى من المصطلحات · ففى نفس الفقرة يقول لايبنتز : « من البين أيضا ··· ماهى الأفكار التى تتصف بحقيقتها ، وما هى التى تتصف بزيفها · فالفكرة تكون حقيقية عندما يكون المعنى ممكنا ، وتكون زائفة عندما تحتوى على تناقض » (٧) · والآن فاننا لم نعد نعتبر شيئا ما حقيقيا لمجرد ظهوره بمظهر الممكن · غير أن لايبنتز يتحدث هنا عن « الافكار الحقيقية » وليس عن « القضايا » ، التى تدل على الوجود الفعلى أو الواقعى ، كما فعل فى موضع آخر · وفى هذا السياق ، فان مصطلح « حقيقى » له معنى خاص عنده · اذ توصف الفكرة بأنها « حقيقية » عندما تخلو من التناقض المنطقى فحسب ، يعنى اذا كانت ممكنة منطقيا ، وبذلك تكون « الفكرة الحقيقية » شيئا اشبه « بالفكرة المنطقية السليمة » ، ولكن لايتبع ذلك أنه عندما تكون الفكرة « حقيقية » بهذا المعنى ، فانه سيوجد شىء يتجاوب وهذا الوصف · وبذلك يكون لايبنتز قد شعر أن مابوسعه أن ما يثبته سيكون موجودا ، ومن هذه النقطة أنتقل الى مسألة وجود الله ·

الله والعالم

لما كان لايبنتز لايعتقد فى معقولية دفع مسألة الشك المنهجى بعيدا بالقدر الذى يراه ديكارت ، لذا توافرت له فى مستهل ابحاثه الميتافزيقية جملة ركائز للبدء منها اكثر مما توافر لديكارت · على ان ماتوافر له لم يكن بالقدر الكبير الذى يلوح للوهلة الأولى ، لأنه كان يشعر أيضا ان معظم ظنوننا العادية يجب أن تكون محل بحث ، ولا يتعين رفعها لمرتبة المعرفة مالم يتم اثباتها اعتمادا الى حجج عقلانية لاتفترض مسبقا أى شىء يتطرق اليه الشك ،ولكنه رأى أن هناك أشياء قليلة أخرى تستحق الشك أكثر مما ظن ديكارت الذى اتفق معه فى اعتبار القول « أنا أفكر ــ اذن فانا موجود » مسألة لاشك فيها · وأشار الى أنه فى نطاق المجال الرحيب « للفكر » هناك ثلاثة انماط أساسية بالضرورة للأفعال الواعية بوسعنا أن نلاحظها

وهى تحدث داخل نفوسنا : انها الادراك والتصور والارادة • ويتوافق هذا الرأى وماقاله ديكارت • فمهما كان طابع العالم ، فليس من شك اننى ادرك كيفيات متنوعة ، واتصور افكارا او تصورات متنوعة ، واريد أشياء شتى وما يتبع هذا الحال على اقل تقدير هو اننى عندما اكون منشغلا فى هذه الأنواع من الافعال الواعية فاننى ساكون موجودا • وربما بدا هذا الرأى معقولا ، ولكن علينا ان نتذاكر نوع السؤال الذى قد يثار ع نامكان تبرير استخلاصنا من حقيقة وجود ادراك وتصور وافعال ارادية ، أننى انا الذى اقوم بمثل هذه الافعال ، ومن ثم فاننى ساكون موجودا • ولما كان الكاتب قد بحث هذه النقطة بالفعل لذا راى عدم الحاجة الى اعادة ترديدها • واكتفى بان نكر ان الملاحظات التى اشار اليها آنئذ تنطبق هنا ايضا •

وعلاوة على ذلك ، فلقد اتبع لايبنتز ديكارت فى الاقرار بانه من بين المعطيات المتوافرة لنا هناك فكرة وجود كائن كامل شامل ، ولكن بقى ان نبحث هل مثل هذا الكائن موجود ؟ ورأى لايبنتز ان هناك اشياء عديدة أخرى معطاه من البداية ايضا • فأولا هناك المبدآن الأساسيان للاستدلال اللذان ذكرا من قبل : مبدأ عام التناقض ومبدأ السبب الكافى • ويتعين أن يلاحظ انه فى نظر لايبنتز فان مبدأ السبب الكافى اكثر عمومية فى صيغته من المبدأ القائل بان كل شىء اتى للوجود لابد أن يشتمل على سبب لوجوده يتساوى على اقل تقدير والشىء محل البحث • والمبدأ الأكثر عمومية عند لايبنتز يرى أن لكل شىء موجود حتى لو كان ابديا — ومن ثم فانه لايكون قد ظهر للوجود عند نقطة محددة — لابد ان يكون له سبب لوجوده بحيث تتسنى الاجابة عن سؤال لماذا هو موجود • وعندلايبنتز فان مسالة استحالة وجود الأشياء بمحض الصدفة من المسائل التى لاخلاف عليها • فما دامت موجودة ، فلابد ان يكون هناك سبب لوجودها مقابل لعدم وجودها • وفى أغلب الحالات ، او من اجل معظم الأغراض العملية ، يكفى طرح العلة التى ستكون بمثابة السبب ، ومن ثم يمكن الانتباه الى مايحدث من انحراف زائد عن الحاجة عن الغاية التى نسعى اليها • غير انه يتعين وجود تفسير مهما كان نوع الحالة موضع البحث • وهذا رأى يميل معظم الناس الى قبوله فى الحياة العادية وفى العلم ايضا • ويشير لايبنتز الى انه يقبل التطبيق دوما • ويشعر لايبنتز انه ربما بدامتنافيا والعقل التوقف عن المطالبة باجابة على سؤال «لماذا» ؟ عند اية نقطة عندما يتعلق الأمر بالتساؤل حول شىء لا يرقى الى مستوى الكائن الموجود بالضرورة •

واخيرا فان لايبنتز يرى وجود شيئين آخرين لاغنى عنهما · أولا هناك حقائق الرياضيات (فى الحساب والهندسة بوجه خاص) وقواعد « المنطق العام » ، التى يسميها « الحقائق الأبدية » ، لأنه يعتقد انها تتمتع بصحة ضرورية وكلية · وفى نظره ، انها تتمتع بنفس اليقين الذى تتمتع به المبادىء المنطقية الأساسية للاستدلال ، ومن ثم فليس هناك مايتطلب الشك ويحتاج الى تبرير خارجى أكثر من هذه المبادىء ، أو بالأحرى فان التبرير الخارجى والأوحد الذى تتطلبه يتحقق اذا لم تكن هذه المبادىء الأساسية ذاتها موضع شك ·

ثانيا ـ هناك وجود العالم · وهذه مسألة من غير المعقول الشك فيها بالرغم من كون الطبيعة الحقة للعالم من المسائل التى تستأهل البحث فى البداية · ولو تصورنا « العالم » كأشياء مادية كما ذهب ديكارت فان وجوده آنئذ لن يكون يقينيا بصفة مباشرة · ولكن هذا يرجع الى أن هذه النظرة تحمل فى طياتها تصورا خاصا لطبيعة العالم · غير أن طبيعة العالم من المسائل التى تستوجب التحديد · ولقد كان لايبنتز قاسيا فى حكمه على محاولة ديكارت البرهنة علىوجود العالم بعد تصوره كأشياء مادية · اذ قال : « أن الحجة التى ساقها ديكارت لمحاولة البرهنة على وجود الأشياء المادية ضعيفة للغاية حقا · وكان الأفضل أن لايقدم على هذه المحاولة » (٤١) · ولكن هذا لايعنى أنه متشكك فيما يتعلق بوجود العالم ، أو أنه اعتقد أن لديه برهانا لاثبات وجوده أفضل من البرهان الذى جاء به ديكارت · انه يعتقد أن لديه تصورا لماهية طبيعته · فالعالم موجود مادام هناك بعض الأشياء ، وليس العالم عدما ، وأيا كانت طبيعته الحقة · وهذه نقطة يعتبرها لا تقبل الشك من البداية مثل وجوده ذاته ·

وباختصار فان المصادر التى رأى لايبنتز أنها متوافرة بين يديه عندما بدأ ابحاثه الميتافزيقية هى : المبدآن الأساسيان للاستدلال و « الحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق العام والكائن الكامل الشامل والحقائق الاولية للوقائع من ادراك وتصورات وارادة ، ووجوده ووجود العالم · هذه المعطيات ، وبالاستعانة بأشياء أخرى ، ـ ولاشىء غير ذلك ـ مما يصادفه فى طريقه ·

وتشابه لايبنتز هو وديكارت فعرض ثلاثة براهين لوجود الله ،ولكن ليس بينهذه البراهين ماهو مطابق لأى برهان من براهين ديكارت الثلاثة التى انتقدها جميعا · وهناك برهانان من براهين لايبنتز يتشابهان هما

وبرهانين من براهين ديكارت ، اما برهانه الثالث فجد مختلف • ولم يحاول الاتيان باى برهان يتشابه والبرهان الأول لديكارت الذى يحاجى من حقيقة ان لدينا فكرة عن الكائن الكامل الشامل ، ومن ثم فلابد ان يوجد كائن كامل شامل كعلة لهذه الفكرة • فلقد اكتشف نقصا فى هذا البرهان الى حد اشعره انه حتى اذا اجرى تعديلا له فانه لن يجدى • على انه قد اعتقد ان تعديل البرهانين الأخيرين لديكارت امر سليم ، وان البرهان الثـالث المستند الى مايسمى « بالحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق امر ممكن ايضـــا •

وجاءت روايته للبرهان الأونطولوجى « الدليل الوجودى » مختلفة عن رواية ديكارت له ، وشعر انه لو اضاف شيئا واخدا الى هذا البرهان فانه سيجعله صحيحا • واشتركهو وديكارت فى الاعتقاد بانه اذا كانت « أ » تستلزم منطقيا أو عن طريق التحليل « ب » فى هذه الحالة فاننا اذا سلمنا بوجه (أ) تكون (ب) صحيحة بالفعل ، اذا اعتبرنا «ب» فكرة الله ككائن كامل شامل ، وجعلنا « ج » تعنى الوجود كمال • ولقد استخلص ديكارت من ذلك ودون عناء ضرورة وجود الله ، لأن فكرة عدم وجود الله ستعنى فكرة كائن كامل شامل يفتقر الى الكمال ، ومن ثم فانها ستحتوى على تناقض ذاتى • اما عند لايبنتز فان هذه المسالة ليست بمثل هذه البساطة اذ قال :

« يتعين أن يدرك أنه استنادا الى هذا البرهان ، فان كل مايستخلص هو الآتى : لو كان الله ممكنا ، فان مايتبع ذلك هو وجوده • فليس بمقدورنا الاستعانة بالتعاريف لاستخلاص نتائج يقينية ، مثل ان نعرف ان التعاريف (ذاتها) ••• لاتحتوى على تناقض » (٦) •

وتتركز حجة لايبنتز على انه ليس من حقنا أن نستخلص من تعريف الله ، أن الله موجود ، الا اذا أمكن بيان ان تعريف الله متوافق فى ذاته ، ولايحتوى فى طياته على اى تناقض • وقال اذا اثبتنا هندسيا وجود الله فان ما يتبقى بعد ذلك هو اثبات الامكان (المنطقى) لله بكل دقة هندسية » (٢٩) • غير انه اعتقد انه بالاستطاعة تحقيق ذلك ، ويرجع خطا ديكارت الوحيد الى انه اخفق فى ادراك وجوب تحقيق ذلك (وأن عليه ان يحققه) •

ويتخذ برهان لايبنتز عن صحة فكرة الله منطقيا الصيغة التالية على وجه التقريب : أولا ــ اذا استبعدنا مسالة الوجود فاننا سنرى ان الكمالات

التى تنسب الى الله يمكن ردها الى ثلاثة كمالات : القدرة على كل شىء ، والعلم بكل شىء ، و « الخير الذى ، يعم الجميع ، ومن هنا كتب مايأتى ٠

« يتمتع الله بالقدرة التى هى مصدر كل شىء ، وبالعلم الذى يحيط بجزئيات الأفكار ٠ واخيرا بالارادة التى هى مصدر التغير والانتاج والفعل تبعا لمبدأ افضل ماهو ممكن » (١٥٥) ٠

وتتوافق هذه الصفات الثلاث منطقيا كل منها والأخرى ، وايضـــا وفكرة الوجود ٠ وثانيا ـ تترتب على نفس فكرة مثل هذا الكائن ، الذى هو مصدر كل ماهو موجود ، أن لا تكون هناك حدود تفرض عليه ، لأن مثل هذه الحدود تتعارض هى وقدرته وعلمه بكل شىء ، بناء على ذلك تكون فكرة الله صحيحة منطقيا ، ولا تحتوى على تناقض ذاتى ٠ ومن هذا يتضح ، فى رايه ، أن بوسعنا أن نستنتج بكل تأكيد أن الله موجـود فى الواقع ، وبحق انه موجود بالضرورة ، لأن فكرة عدم وجوده ستحتوى على تناقض ذاتى ٠

ولقد نبه لايبنتز هنا الى نقص هام فى الصورة التى عرضها ديكارت للبرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) ، ويبدو أن الحل الذى اهتدى اليه كان صحيحا ٠ والنقطة الوحيدة التى ينبه اليها المؤلف هى استمرار احتواء الصورة التى عرضها لايبنتز لهذا البرهان على القول بأن الوجود كمال ، ومن ثم فانه سيكون شيئا يمكن أن ينظر اليه كخاصة او صـــفة مميزة أو شىء ما يمكن تحميله على ماهية ، فاذا كانت هذه المسألة مثار شك فى حالة ديكارت فان الأمر لن يختلف فى حالة لايبنتز ايضا ، ومن ثم فينبغى أن يوجه السؤال مرة أخـــرى : هل يمكن أن ينظر الى الوجود كمحمول ؟ ٠ وهل من المشروع أن ينظر للوجود ككمال ، وكأحد المظاهر الأساسية لفكرة الله ذاتها بالتبعية ؟

والبرهانان الآخران للايبنتز هما بالضرورة صورتان لبرهان عـام واحد ، ويرجع اختلافهما الوحيد الى ماطرح كافتراض ســابق يستلزم تبعا لذلك وجود الله ٠ وهذان البرهانان متماثلان نوعا وبرهان ديكارت الذى يحاجى بالقول بأن وجود الله يتبع وجودى ٠ فلابد ان يكون لوجودى علة ٠ ولابد ان تكون العلة القصوى لوجودى هى الله ، الذى يتوجب لهذا السبب وجوده ، مادمت أنا موجود ٠ ويرجع اختلاف برهانى لايبنتز عن هذا البرهان الديكارتى الى انهما قد اعتمدا على مصـطلح « السـبب

الكافى » بدلا من العلة القصوى ، وأيضا لأن مادفع الى البحث عن السبب الكافى لم يكن وجود الأنا أو النفس ، والارجح هو أن وجود العالم فى أحد البرهانين هو الذى يتطلب وجود الله ، ويحتاج وجود الحقائق الأبدية فى المنطق والرياضة فى البرهان الآخر وجود الله • ولما كانت الحجة التى سيقت فى الحالتين واحدة أساسا ، ولما كانت قد ذكـرت بتوســـع كبير وأسهل للفهم فى حالة العالم ، فاننى ساقصر كلامى على البرهان الذى جاء فى هذه الحالة الأخيرة وحدها •

ويعرف هذا البرهان بوجه عام بالبرهان الكوزمولوجى (الدليـــل الطبيعى) • ولقد عرض بتفصيل كبير فى مقال لايبنتز « عن الأصل البعيد للكون » • ولقد سلم لايبنتز بكل بساطة « بوجود شىء ما ، وأنه ليس هناك عدم » (٨٦) ، وأنه قد أسمى هذا « الشىء ما » بالعالم ، الذى بالاستطاعة وصفه فى هذاالمقام بغير التزام بنظرة ما « بأنه حشد من الاشياء المتناهية» (٨٤) • وقد يوجه بعد ذلك سؤال مؤداه : « لماذا يوجد مثل هذا الشىء ما بدلا من أن يكون الموجود هو العدم ؟ » • ويسمى هذا السؤال احيانا بسؤال « لماذا القصوى ؟ » ويراه كثير من الفلاسفة المعاصرين بلا معنى ، ومن ثم فانهم لايحاولون الاجابة عليه• غير انه لم يبد فى نظر لايبنتز علىهذا النحو ، ورأى وجوب الاهتداء الى اجابة عليه • فتمشيا مع مبدأ السبب الكافى،يجب أن يوجد سبب أو آخر لكل شىء من هذا القبيل•فلا شىءيحدث ويترك أمره بلا تفسير ، ومن ثم فمن المحال اعتبار الحادث مجرد حادث فى مقابل العدم ، لأن الحادث هنا هو العالم •

على أن لايبنتز يعتقد انه ليس من الصحيح أن وجود العالم كان أمرا ضروريا ، ويقول « ليس العالم ضروريا ، اذا تحدثنا بلغة الميتافزيقا ، بحيث يدل هذا القول على تناقض أو محال منطقيا ». (٨٨) • وبعبارة اخرى ، ليس بمقدورنا أن نفسر وجود العالم على نفس النحو الذى اتبعناه فى تفسير وجود الله فى البرهان الأونطولوجى بالقول بأن ماهية العـالم تستلزم وجوده • فالعالم ليس كيانا شاملا ، وليس هناك تناقض ذاتى فى القول بأن العالم غير موجود • ولكن العالم موجود ، فكيف اذن يستطاع تفسير وجوده ؟ ماهو السبب الكافى الذى يثبت وجوده اذا سلمنا بأنـــه تبعا لمبدأ السبب الكافى : « فهناك سبب يبين لماذا يوجد مثل هذا الشىء بدلا من عدم وجوده » (٨٧) •

والاعتراض الثانى الذى يذكره لايبنتز هو أن « السـبب وراء أى موجود لن يكون سوى موجود آخر » (٨٦) • ويظهر أن مايراه هنا هو أنه اذا لم يكن سبب وجود أى موجود ليس موجودا آخر ، فان هذا سيكون مساويا لشىء موجود بلا سبب فعلى لوجوده ، وهو مايتعارض ومبدأ السبب الكافى • وكما حاجى ديكارت بالقول بأن لاشىء يمكن أن يظهر للوجود من تلقاء نفسه من العدم ، فهنا أيضا يجادل لايبنتز بأن أى شىء تستلزم ماهيته وجوده ليس بالاستطاعة أن يوجد بلا سبب لوجوده يتجسم فى شىء ما موجود بالفعل •

فى هذه النقطة لعل أكثر التفسيرات اقناعا لوجود العالم لكما نراه هو ان السبب الكافى لوجوده هو العالم ذاته كما وجد من قبل • فالعالم الموجود الآن قد وجد نتيجة للعالم الذى كان موجودا منذ لحظة •• وهكذا دواليك • ولقد كان العالم الذى وجد منذ لحظة مضت موجودا ، وبذلك يكون قد تحقق ـ على مايبدو ـ الشرط السابق ذكره « بأن سبب أى وجود بالمقدور أن يكون موجودا آخر » • على أن لايبنتز يرفض هذا التفسـير حتى اذا ارتضى الاعتراف بامكان أن يكون العالم أبديا ، على الأقل من أجل البرهان • اذ يقول :

« انك قد تفترض أن العالم أبدى ، الا ان ما أثبته على هذا النحو لا يزيد عن حالات متعاقبة ، وليس بمقدورك الاهتداء الى السبب الكافى فى أية حالة منها ، كما أنك لن تقترب البتة من تفسير العالم عقلانيا اذا جمعت بين أى عدد من الحالات سويا ، ومن هنا يتحتم البحث عن السبب فى موضع آخر » (٨٥) •

ان مايراه لايبنتز هو أن ما يتعين تفسيره ليس العالم فى اللحظة الراهنة وحسب ، ولكن بالأحرى التعاقب الكامل لحالات العالم ، حتى واذا لم تكن هناك بداية لهذا التعاقب ، لأن عدم وجود التعاقب كاملا لن يتصـف بالتناقض الذاتى ، ومن ثم فان وجوده سيظل من الجوانب التى تحتاج الى تفسير • واذا لم يعثر على سبب وجوده فى ذاته ، فى هذه الحالة فاننا اذا سلمنا بوجوب وجود سبب لوجوده ، واذا سلمنا بأن هذا السبب لابد أن يكون كامنا فى شىء موجود بالفعل ، فمن الواجب أن يكون موضع هذا الشىء خارج عالم المتناهيات ذاته ، ومن المتعذر ان يكون هذا الموضع فى شىء لا يتسم وجوده بضرورته ، لأن وجود هذا الشىء سيستمر فى حاجة الى تفسير • قصارى القول اننا اذا سايرنا هذا الاتجاه فلابد أن

نهتدى الى موجود وجوده ضرورى (يعنى يكون لا وجوده محالا) حتى يتوقف هذا التسلسل عند حد · وبعبارة اخرى ، اذا اريد تفسير وجود العالم تفسيرا وافيا يتعين فى نهاية المطاف افتراض وجود كائن موجود بالضرورة · والكائن الممكن الوحيد الذى يتجاوب وهذا الوصف هو الله · ومن هنا يقول لايبنتز : « ومن ثم فلا يخفى أنه حتى اذا افترض أن العالم ابدى ، فان الرجوع الى علة قصوى للكون خارج هذا العالم ، يعنى الله أمر لا يمكن تجنبه » (٨٥) · ويجمل البرهان فيما يأتى :

« لما كان ··· الأصل البعيد للعـــالم لابد ان يكون شيئا موجودا لضرورة ميتافزيقية · وفضلا عن ذلك ، لما كان السبب وراء أى موجود لا يمكن الا أن يكون موجودا آخر ، فان مايتبع ذلك هو وجوب وجود من يتصف بكونه كيانا أوحد ، لضرورة ميتافزيقية ، يعنى أن تكون هناك كينونه ماهيتها تتضمن وجودها ، ومن هنا فان هناك كائنا يختلف عن كثرة الكائنات ، يعنى مختلفا عن العالم ، فمن المسلم به ومن الثابت ان العالم لم يوجد لضرورة ميتافزيقية » (٨٦) ·

ويالها من حجة قوية · وكما صاغها لايبنتز ، فانها تتطلب التسليم بمشروعية فكرة الكائن الذى تستلزم ماهيته وجوده · ولكن بالمقدور المضى فى طريقنا دون القيام بذلك ، بأن نكتفى بالاشتراط ان يكون الله هو الكائن الأوحد الذى لايحتاج وجوده الى بحث عن تفسير أو سبب · فاذا اقدمنا على ذلك ، وعلى شريطة أن نكون على استعداد لقبول مبدأ السبب الكافى باعتباره ينطبق على جميع الأشياء ماعدا الله ذاته ، فان الحجة ستبدو سليمة · وفى اعتقادى أنه لابد من الاعتراف بأن جميع افتراضات لايبنتز تبدو مستصوبة · واذا كان هناك أى ثغرة بوسعنا أن نوجه الهجوم اليها بحق على هذه الحجة ، فانها ستخص ـ كما يبدو ـ افتراض مبدأ السبب الكافى (والتوسع فى تطبيقه)·ولقد استندت الحجة استنادا شديدا على هذا المبدأ · واذا جاز لنا رفضه ، فان الحجة ستنهار ، ولكن لايبنتز قد رأى استحالة رفض هذا المبدأ باعتباره أحد المبادىء الأساسية للغاية فى الفكر العقلانى · ومن هنا فاذا حاولنا أن نقرر ما الذى نتبعه بشأن هذه الحجة فان علينا أن نراعى هل نحن على استعداد للتنازل عن هذا المبدأ ، ولقد جادل بعض الناس على النحو الآتى : ان الله غير موجود · واذا كان مبدأ السبب الكافى صحيحا ، فان مايتبع ذلك هو وجود الله ، غير أن هذه الوسيلة لاتبدو فى نظرى الوسيلة الصالحة لحسم هذه المسألة ، وان كان من غير الواضح على أى نحو سيستطاع البت فيها ·

على العموم ، لقد استخلص لايبنتز بالاستعانة بهذين البرهانين (الأونطولوجى والكوزمولوجى) أن الله موجود · ولقد سبق أن أشرت الى مايراه بخصوص طبيعة الله ، اذا اعتبرناه كائنا كاملا شاملا - يعنى قادرا على كل شىء وعالما بكل شىء وخيره يعم الجميع وخالق جميع الموجودات الأخرى التى تضم جميع الأشياء فى العالم ، أيا كانت الطبائع المتفرقة للاشياء التى يتألف منها العالم · ويستخلص لايبنتز من هذا الرأى نتيجة أخرى اتجه الى تطبيقها فى وصف طبيعة العالم · فاذا كان الله قد خلق جميع الأشياء الموجودة ، لذا واستنادا الى تمتعه بالخير العميم ، فان مايتبع ذلك هو خلقه العالم على نحو جعل أعظم الكمال المستطاع يحتوى فى طياته - رغم ذلك - على مظاهر عكسية · وبالاستطاعة انكار ان التمتع بأعظم كمال مستطاع لن يتحقق الا اذا أذكر اما القول بأن الله خلق كل شىء ، أو أنه قادر على كل شىء و أنه عالم بكل شىء ، وخيره عميم ، ولكن جميع هذه الصفات وفقا للحجج السابقة مسلم بها ولا تقبل أى نقاش ، ومن ثم فعندما نصف طبيعة الواقع ، فانه لن يكون أمامنا سوى الاستعانة بالمبدأين المنطقيين الأساسيين وقواعد المنطق العام ، وأيضا بوسعنا الاستعانة بمبدأ الكمال الأعظم ، والذى رغم عدم كونه مبدأ أساسيا للاستدلال ، الا أنه - على أية حال - نتيجة منطقية لطبيعة الله · ولربما بدا لنا أنه كان باستطاعة العالم أن يكون أفضل حالا مما هو عليه ، ولكن هذا يرجع فقط الى أننا لا نعرف الصورة كاملة · فمن بين جميع العوالم الممكنة التى كان بمقدور الله خلقها ، فانه خلق هذا العالم الذى نحيا فيه · ولكن لماذا خلق هذا العالم بالذات ، ولم يخلق عالما آخر غيره · ويجيب لايبنتز عن ذلك بالقول :

« لما كان بين تصورات الله مالا نهاية له أو حصر من العوالم الممكنة، فانه لايوجد من بينها غير عالم واحد قادر على الوجود ، لذا فلابد أن الاختيار الذى وقع عليه الله تكان له سبب كاف استند اليه فى تفضيل أحد العوالم ، وعدم اختيار عالم آخر غيره · وبالاستطاعة العثور على هذا السبب فقط في درجة الكمال التى تتصف بها هذه العوالم · ان هذا هو علة وجود الأفضل ، الذى تكتشف (لله) بفضل حكمته التى حددت اختياره الذى اعتمد على اتصافه بالخير ، وحققه بفضل قدرته » (١٥٦) ·

ومن هنا · ولما كنا لانعرف حتى الآن اكثر من القليل عن الطبائع الجزئية للأشياء المتناهية (بما فى ذلك أنفسنا) ، فاننا نعرف بالفعل - قبليا - ان للعالم بنيانا عقلانيا يتوافق هو ومبادىء اللاتناقض ، والسبب

المكافى والكمال الأعظم ·· وكل ما تتضمنه هذه المبادىء منطقيا لابد أن تصح منطقيا عن العالم أيضا وبدق · ويشعر لايبنتز أنه بالامكان الحصول على قدر لاباس به من معرفة العالم بمجرد تطبيـــق هذه المبادىء على « الحقائق الأولية الشحيمة للواقع ، والتى هى بين أيدينا بصفة مباشرة ، وبغير حاجة للقيام بأنواع الابحاث التجريبية التى يضطلع بالقيام بهـــا العلماء ، واذا اتضح أن هذه المبادىء (وأيضا الحقائق الأولية للواقع التى بالاستطاعة اكتشافها من تجربتنا المباشرة) قد تمخضت عن نتائج تخص طبائع الأشياء وتتناقض ومعتقداتنا العادية بل والعلمية ، هنـــا نكتفى بالقول بأن مابمقدورنا أن نفعله ازاء هذه الحالة هو أن نعتبر هذه الاعتقادات خاطئة · فاذا انتهى الأمر بضرورة الاختيار بين ما أثبتته (المفهوميه الدارجة) Common Sense ، ومايحدثنا به العقل ، هنا فاننا اذا كنا معنيين بالاهتداء الى معرفة ماهية الأشياء بالفعل ، فان علينا أن نتمسك بما يقوله لنا العقل · فكما يتفق معنا حتى العلماء ، فان العقل هو المرشد الى الحقيقة الجديرة بالثقة ويفوق فى هذه الناحيـــة مشاهداتنا الدارجة ومعتقداتنا التقليدية ، ومن ثم فلم يبق الا النظر فى بعض النتائج التى اهتدى اليها لايبنتز عن طبائع الأشياء فى العالم بوجه عام ، وبأنفسنا بخاصة ·

الأشـياء المتناهية ·

اذا سلمنا أن العالم يتألف من « حشود من الأشياء المتناهية » ، فان السؤال الذى واجه لايبنتز هو : « ماهى هذه الأشياء ؟ ولنسلم بأن هناك الله ، فماذا هناك غيره ؟ ماهى الطبائع الأساسية لهذه الأشـــياء المتناهية التى يتألف منها العالم الذى خلقه الله ؟ ·· وكان ديكارت قد اعتقد أن هناك نوعين من الجواهر المتناهية : الجواهر المفكرة (التى ليســت ممتدة) والجواهر الممتدة (التى لاتفكر) · والتفكير (بالمعنى الواسع عند ديكارت) هو ماهية جواهر النوع الأول ، بينما تعد الماهية الوحيدة والكاملة لجواهر النوع الثانى هى الامتداد · وتتمثل صـــفات الجواهر المفكرة فى الأنواع المختلفة من الفكر · اما صفات الجواهر الممتدة فهــى مختلف أنواع الامتداد ·· ان جميع الأشياء المتناهية ماعدا الانسان (بما فى ذلك الحيوانات) هى مجرد جواهر ممتدة ، وتشكيلات معقدة الى حد كبير من الجواهر الممتدة تكون فى بعض حالات تكوينات ثابتة ، وفى حالات أخرى آلات مركبة · وفى الحالة الوحيدة التى يرتبط فيها الجوهر المفكر بتلك الآلة المركبة التى نسميها الجسم الانسانى فانه يؤلف الكيان

الذى يصادف فى هذا العالم · غير أن هذا الارتباط ليس ارتباطا ضروريا ، لأن كل نوع من الجوهر قادر على الوجود مستقلا عن الآخر ·

وبدلا من القسمة التى اجراها ديكارت للأشياء المتناهية الى جواهر مفكرة وجواهر ممتدة ، يرى لايبنتز تمـــايزا بين الأرواح أو الجواهـر الروحية (والأفضـــل وصـــفها بالجواهـــر النفســـية لأن مصـــطلح « روح » يســـتعمل للدلالـــة على نـــوع خـــاص من « النفـــس » ، والاجســـام أو الجواهـــر الجســـمانية · وليـــس هذا الاجـــراء مجـــرد وضـــع مجموعـــة من المصـــطلحات بـــدلا من مجموعـــة آخرى ، لأن استعمال لايبنتز لهذه المصطلحات جاء مختلفا أيضا) · فأولا ـ يعتقد لايبنتز أن النفوس والاجسام لايوجدان فى حالة استقلال كل منهماعن الآخر ، وفى غير مقدورهما ذلك · وقال : « ان الله وحده بلا جسم تماما (١٦١) · وفيما يتعلق بباقى الأشياء ، فلاوجود لأجسام بلا نفوس : « لاشيء · · · ميت فى الكون » (١٥٩) « كما أنه لاوجود لأنفس منفصلة كلية » (١٦٠) ·

يتعين أن يلاحظ أن لايبنتز يستعمل كلمة « نفس » على نحو بالغ التعميم · انه لا يقصد بها الدلالة على العقل الانسانى فقط ، ولكنه يستعمل هذا المصطلح لكى يدل على مايصح أن يسمى بمبدأ الحياة ، anima عند أرسطو ، وهذا اختلاف آخر بينه وبين ديكارت ظهر فى طريقة استعمال مصطلح « نفس » للتعبير عن الجوهر المفكر · اذ رأى لايبنتز أن الحيوانات والنباتات وكذلك الكائنات البشرية بالاستطاعة القول بأن لديها «نفوسا» لأنها أيضا يمكن أن توصف على أساس مبدأ الحياة ، وليس تبعا لخصائصها المادية ، بل لقد ذهب لايبنتز ربما الى ماهو أبعد من أرسطو الذى قال بما يشبه ذلك عندما ذهب الى أن هناك شيئا ما أشبه بمبدأ للحياة يجب أن ينسب الى مانسميه الأشياء اللاعضوية بالرغم من كونه لا يتماثل فيها وفيما نصفه بالأشياء العضوية ، بطبيعة الحال ·

ومايتبع ذلك هو أن « التفكير » حتى بالمعنى الواسـع للكلمة عند ديكارت لا يعبر تعبيرا وافيا عن طبيعة «النفس» · اذ لا يمثل « التفكير » حتى فى هذا المعنى الواسع سوى أنواع معينة من « الأنفس » ، وليس نفوس البشر وحدها ، على الأقل عندما يتعلق الأمر ببعض الأفعال التى تنطوى تحتها · ان ما يميز الانفس البشرية عن باقى الانفس بصفة عامة ،

وعن انفس الحيوانات بخاصة هو ان لديها ملامـــح تفتقر اليها الأنفس الأخرى ، فهى قادرة على معرفة الحقائق الضرورية · ويقول لايبنتز : « مايميزنا عن الحيوانات هو القدرة على معرفة الحقائق الضرورية الأبدية فحسب ·· ان هذا يتحقق لنا بفضل مايدعى بنفسنا العاقلة او الروح » (١٥٢) · ومن المثير للاهتـــمام ان يلاحظ ان لايبنتز يرانا نختلف عن الحيوانات بحكم قدرتنا على القيام بنوع المعرفة القبلية apriori وليس المعرفة التجريبية · اذ يعتقد أن بمقدور حتى الحيوانات أن تعرف معرفة تجريبية الى حد معين على اقل تقدير · ويرجع ذلك الى ان المعرفة التجريبية هى اساسا مسألة ذاكرة متوافرة عند الحيوانات ، ومن ثـــم فانه يقول : « ان البشر يسلكون مسلك الحيوانات عندما يقوم مبدأ الذاكرة بترتيب مدركاتهم فى صورة احداث متعاقبة · وفى الواقع فاننا نتبـــع التجريبية فى ثلاثة أرباع افعالنا (١٥٢) · ويتبع ذلك اننا عندما نقتصر على القيام بدور التجريبيين ، فاننا لانزيد عن كوننا حيوانـــات (وهذا تجريح للتجريبيين لم يجىء عفو الخاطر اطلاقا) ·

اما الجانب الآخر من وجهة نظره ، فهو انكاره وصف التجريبيين أو الحيوانات بأنهم مجرد آلات خالية من الحياة · فاذا افتقر الكائن او اخفق فى تجسيد قدرة الاهتداء الى معرفة الحقائق الضرورية فانه سيظل يملك نفسا حتى ان لم تكن من نوع النفس الذى يصفه لايبنتز « بالروح » · وليس العقل مجرد مظهر محدد للنفس ، انه مظهـر لنـــوع خاص من النفس ·

فاذا انتقلنا الى معنى « الجسم » عند لايبنتز سنراه يعتقد ان كلمة « أمتداد » لاتعبر تعبيرا كافيا عن الطبيعة الأساسية للجسم ، مثلما لاتعبر كلمة « التفكير » تعبيرا وافيا عن الطبيعة الأساسية للنفس ·· وهذه احدى النقاط الأساسية فى مقاليه « حـول الارتقاء بالميتافزيقا » و « وما هـــى الطبيعة ؟ » · ففيها يقول ان « الجسم لن يوصف وصفا وافيا ، الا اذا تضمن هذا الوصف مايدل على كلمة قوة » ونذكر ان « قوة الفعل » كامنة فى كل جوهر · فالجوهر الجسمانى نفسه لاتخمل فاعليته قط · ولم تفهم هذه النظرة — على مايبدو — من قبل اولئك الذين اعتبروا الامتداد وحده ··· ماهية المادة » (٨٣) · وتبعا لما ذكره : « ان جوهر الاشياء بالذات يعتمد على قدرته على الفعل وقدرته على الانفعال » (١٠٢) ، وشعر انه

من المحال ذكر بيان كاف عن مسلك الأشياء بالرجوع الى امتدادها وخصائصها الجغرافية وحدها (يعنى أبعادها فى المكان) فالأجسام تتحرك وليس بالمقدور تفسير حركاتها لا بالاشارة الى أفعال الأنفس ولا بالرجوع الى الدفعة المبدئية التى منحها الله من الخارج عندما خلق الكون . ولن يستطاع تفسير حركاتها الا بافتراض قيام قوة فعالة ما بغرس جزء من طبيعتها فيها عندما خلقت . وتبعا لذلك فانها تتحرك على نحو يتماشى وقوانين مختلفة عن القوانين التى تتحكم فى أفعال الأنفس ـ مما يثبت أن الأنفس لاتمثل القوة ذاتها التى ترغم الاجسام على الفعل أو الحركة ، ومن هنا يقول :

« تعمل الأنفس وفقا لقوانين العلل الغائية من خلال عمليات النزوع والغايات والوسائل . وتعمل الأجسام وفقا لقوانين العلل الفاعلة ، يعنى الحركة ... وتعمل الأجسام وكأنه لاوجود لأنفس ... وتعمل الانفس وكأنه لاوجود لاجسام » (١٦١) .

ومن ثم وبينما لاوجود لنفس بلا جسم ، ولاجسم بلا نفس ، فان كل طرف من هذين الطرفين يعمل بطريقة مختلفة ودون حدوث تفاعل بينهما تضطلع بالقيام به الغدة الصنوبرية ، أو باتباع أين وسيلة أخرى . ويرى لايبنتز أن النفس والجسم يشتركان فى صفة خاصة (وبذلك اختلف وديكارت الذى رأى عدم وجود جانب مشترك بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد) . فكلاهما فعال ، وكلاهما يتميز باتباع أفعاله لما يندرج تحت تصور « القوة » ، وهذه ناحية يشترك فيها الطرفان ، أكثر من القول بأن مصطلح الجوهر يمكن استعماله للدلالة على الطرفين على السواء ، أى كجوهر جسمانى وجوهر روحانى (أو نفسى) . فتمشيا مع طبيعة النوعين من الجوهر ، فانهما يحتويان على نوع من القوة ، وان كانت فى احدى الحالتين تتمثل فى صورة قوة تنطلق فى الحركة الجسمانية ، وفى الحالة الأخرى ، تكون قوة تنطلق فى الحالات النفسية المتعاقبة كالمدركات وحالات النزوع .

على أن جميع الموجودات ـ فى نظر لايبنتز ـ تتألف من وحدة « الجوهر الجسمانى » أو الجسم ، و « الجوهر الروحى » ، أى النفس . وفى الواقع لابد أن يكون الأمر كذلك اذا سلمنا بتعذر مصادفتنا الجسم أو النفس منفصلين بعضهما عن بعض . ان هذا لايعنى ان النفس ذاتها

ستوجد دائما متحدة بنفس الجسم · وليس هناك نفس واحدة تتحرك من جسم واحد فى جملته الى جسم آخر · ولكن الجسم الذى ارتبطت به نفس واحدة يتغير تدريجيا بتقدم الزمان ، بحيث ينتهى الأمر باحتمال حلول أجزاء أخرى محل الأجزاء الاصلية بالجسم · ويعبر عن ذلك بقوله : « عليك أن لاتتخيل أن لكل نفس كتلة أو جزءا من المادة ينتمى اليها أو يرتبط بها الى الأبد ··· لأن الاجسام كالانهار فى تغير مستمر ، وتدخلها أجزاء صغيرة ثم تفترق عنها بلا انقطاع · وهكذا تغير النفس جسمها شذرة شذرة » · (١٥٩ ــ ١٦٠) ·

على أنه ربما جاز تعجبنا ، فكيف تسنى حدوث تناظر بين مايدور فى النفس وحركات الجسم ، اذا سلمنا بما قاله لايبنتز عن أن كليهما يعمل تبعا لقوانينه ، وكأن الجانب الآخر لاوجود له · ولاينكر لايبنتز وجود تناظر بين الجانبين · ونحن ميالون الى الاعتقاد فى وجود هذا التناظر ، ونحن محقون فى هذا الشأن · وقال : « أن الجانبين (يعنى جانب العلل الفاعلية وجانب العلل الغائية بينهما تناغم متبادل » (١٦١) · غير أننا نخطىء اذا اعتقدنا أن كليهما يؤثر فى الآخر ، وأن هذا التفاعل المتبادل هو الذى يفسر التناظر · ويسلم بأن « كلا الطرفين يعمل وكأنه يؤثر فى الطرف الآخر » ، وان كان هذا لا يحدث فى الواقع · انهما لايفعلان ذلك لأنه فى غير مقدورهما · وعندما أرجع ديكارت هذه الحالة الى وجود نقطة يتم فيها هذا التفاعل فى الغدة الصنوبرية كان ما قاله سخفا · انهما غير قادرين على التفاعل ، لأن الأجسام ليس بمقدورها أن تفعل أى شىء سوى الحركة ، والتحرك من تأثير أجسام أخرى ، وأن تحدث مثل هذه المدركات ، والظاهر أن التفاعل بين هذين الجانبين مستبعد من حيث المبدأ · فبالمقدور تفسير الحركات الجسمانية ــ وتفسيرها بصورة كاملة ــ بالرجوع الى حركات الأجسام الأخرى · وبالاستطاعة تفسير أشياء مثل الافكار والنوايا ــ وتفسيرها بصورة كاملة ــ بالرجوع الى أشياء مثل الميول والاهواء ، والتى تعد جوانب نفسية وليست فزيائية أو جسمانية ·

على أنه من الحقيقى أننى عندما أقوم بعملية كالكتابة تكون لدى فكرة ما وتتحرك يدى فى نفس الوقت حركة ما ، ومن ثم فاننا نقول اننى كتبت ما جال بخاطرى · ويسلم لايبنتز بوجود تناظر يؤدى الى مثل هذا القول ، ولكنه يزعم وجوب تقديم تفسيرين مختلفين لما جال بخاطرى من أفكار ــ من ناحية ، ولحركة يدى من الناحية الأخرى ، ويقول :

« هناك ما لانهاية له من الاشكال والحركات فى الماضى والحاضر التى ساعدت على حدوث العلة الفاعلة وراء قيامى بالكتابة فى الحاضر ، وهناك مالانهاية له من دقائق الميول والاهواء الصادرة من نفسى والتى ساعدت على أحداث العلة الغائية لقيامى بالكتابة » (١٥٣) ٠

وباختصار فان لايبنتز تماثل هو وديكارت فى اتجاهه الثنائى ، ولكن بينما يسلم لايبنتز بوجود تناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ، فانه يرى الشيئين لن يلتقيا ٠ وهناك اختلاف أبعد بينه وبين ديكارت ، لأنه يعتقد أن نفس الموقف تماما موجود فى حالة جميع الاشياء المتناهية ، وليس فى حالة الانسان وحده ، لأن حالة الثنائية ذاتها بين الجسم والنفس موجودة فى جميع الحالات ٠

وعلى هذا فمرة اخرى : كيف يستطاع تفسير التناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ؟ ٠ اذ يستلزم مبدأ السبب الكافى وجوب وجود تفسير ٠ وليس بالاستطاعة القول بأن الجانبين يتناظران بمحض الصدفة ٠ وفضلا عن ذلك ، فليس بالاستطاعة ارجاع التناظر الى فعل أى شىء فى العالم ، أى الى شىء موجود ومتناهى ، لأن الاشياء المتناهية تتصف بنفس هذه الثنائية بين الجسم والنفس ٠ وليس بمقدور الجانب الجسمانى أو الجانب النفسى على السواء ، ان يسوق لكل منهما الآخر للتناظر معه ٠

وبالامكان تصور (أى انه من الممكن منطقيا) أن لايوجد مثل هذا التناظر ٠ فلا وجود لأى تناقض ذاتى فى عدم تناظر فكرة الحالات الجسمانية وحالات النفس ، ومن ثم فان التناظر ليس ضرورة منطقية ، ولكنه بالأحرى من الوقائع الحادثة التى لا يمكن ان تفسر بمجرد الرجوع الى قانون عدم التناقض ٠ ولكن بالامكان تفسيره بوساطة مبدأ الكمال الأعظم ٠ ويعتقد لايبنتز أنه قد اثبت قبليا أن العالم يسوده اعظم كمال مستطاع ، لأن الله قد خلقه ٠ والله قادر على كل شىء وعالم بكل شىء وخيره يعم الجميع ٠ وربما أمكن تخيل عالم لاوجود فيه لمثل هذا التناظر ، ولكن مثل هذا العالم ـ كما يرى ـ سيكون اقل كمالا من العالم الذى يوجد فيه هذا التناظر ٠ ولما كانت قدرة الله تسمح بخلق عالم يتحقق فيه مثل هذا التناظر ، فان خيريته العميمة دفعته للقيام بذلك ٠ ان التناظر موجود لأن الله قد خلق العالم على نحو جعله موجودا ٠ ومن الحق ان الله

(تمشيا وطبيعته الخيرة العميمة) قد هيأ الأشياء على هذا النحو بسبب كاف لوجودها • وهكذا يقول لايبنتز :

« لدينا تفسير طبيعي لوحدة النفس ونظام الجسم ، والتطابق بينهما ، فالنفس تتبع قوانينها ، ويتبع الجسم قوانينه ، انهما يلتقيان بفضل التناغم المسبق التوطد الذى يسود جميع الجواهر • ») ١٦١) •

قد يبدو هذا الكلام بعيد المنال • ولكن بالتأكيد من غير المقدور انكار انه لما كان الله قد خلق جميع الاشياء ، ويتصف بالقدرة على كل شيء والعلم بكل شيء والخير العميم ، فان بوسعه أن يخلق العالم بحيث يوجد فيه هذا التناغم الموطد مسبقا • وللايبنتز الفضل فى التعرف الى ذلك ، فاذا تمسك أحد بالثنائية من النوع الذى اتبعه هو أو ديكارت ، فانه لن يكون قادرا على الاعتراض والقول بأن النفس والجسم أو الجوهر المفكر والجوهر الممتد قادران على التفاعل فعلا ، ومن ثم فاذا كان هناك تناظر بين حالات كليهما ــ وهذا أمر لاشك فيه ــ فان الحاجة ستكون ماسة الى الاتيان بتفسير لذلك ، يتصف بتفرده • ويرى لايبنتز (ولعله أصاب) أن البديل الوحيد فى المقام الأول هو رفض هذا النوع من الثنائية التى أثارت المشكلة، ولكنه يشعر أنه من غير المقدور انكار هذه الثنائية • ففى نظره ان دعواه لاتقبل النقض • فليس باستطاعتك أن ترفعها لمجرد عدم شعورك بالارتياح للنتائج التى تسفر عنها • ولو رفضت هذه الثنائية ، فان من حقك أن تفعل ذلك ، شريطة أن تكون قادرا على بيان موضع الخطأ فى ادعاءات أصحاب هذا المذهب •

بيد أنه تبعا لما يقوله لايبنتز فان الكائنات الحية والأشياء الممتدة بوجه عام تتألف من أجزاء ، حتى وان كانت فى جملتها تكون وحدة وظيفية ، أو آلة مركبة واحدة ، مع استخدام تعبيره المجازى ، وفى الحق أنها تتألف من عدد لا متناهى من الأجزاء مادام كل شيء قد يقبل التجزئة الى مالانهاية وبالاستطاعة النظر الى كل جزء فى ذاته كوحدة وظيفية أو كآلة أصغر • وعلى حد قوله « بحيث تعد آلات الطبيعة (يقصد الأجسام الحية) مجرد آلات ، حتى اذا تجزأت الى أجزاء لامحددة • ويردف لايبنتز قائلا :

« ومن هنا يمكن أن يلاحظ أن هناك فى أصغر أجزاء المادة عالما من المخلوقات والكائنات الحية ••• والأنفس ، غير أن هذه الكائنات الحية غالبا ماتكون شديدة الدقة بحيث يظل ادراكنا لها متعذرا » (١٥٩) •

وعلى الجملة فان أية وحدة وظيفية كالحيوان او الكائن البشرى لديها وحدة وظيفية ولديها « نفس مهيمنة » ، كما يقول لايبنتز · ولولا ذلك لما صح القول أن لديها وحدة وظيفية على الاطلاق ، ويردف قائلا : « ولكن أجزاء هذا الجسم الحى مشحونة بكائنات حية أخرى ·· ولكل منها أيضا ··· نفسها المهيمنة » (١٥٩) ·

ولكن على الرغم من قابلية جميع الأشياء الممتدة للانقسام وبغير حدود فان لايبنتز يرى أنه من البين فى ذاته ، ومن الضرورى منطقيا فى واقع الأمر أن تنتهى القسمة عند عناصر لاترد ، الى كيانات أصغر ، ومنها تتكون جميع الجواهر المركبة ، ويسميها « بالمونادات البسيطة » ··· انها اشياء من المتعذر علينا اكتشافها (اى باللجوء مثلا الى مواصلة قسمة الجواهر المركبة) اعتمادا على التحليل التجريبى ، ان وجودها هو مجرد ضرورة منطقية بمقدورنا اكتشافها بعقولنا فقط · فمن الضرورات المنطقية وجوب تكون جميع الجواهر المركبة الموجودة من عناصر بسيطة حقة « فلابد من وجود جواهر بسيطة مادامت هناك مركبات » (١٤٨) · وجاء تعريفه الأولى للموناد مبسطا · اذ ذكر أنه جوهر شديد البساطة ··· أنه جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات · ويقصد بكلمة البساطة : « انه لا يتجزأ » (١٤٨) · وما أشبه الموناد فى ميتافزيقيته بالنقطة فى علم الهندسة ، فانت لن تستطيع الاهتداء الى نقطة هندسية قائمة بذاتها عن طريق تقسيم الخطوط الى أجزاء أصغر وأصغر · ومع هذا ففى كل حالة يوجد فيها خط ستكون هناك نقاط ، وان كان عددها لامتناهيا ·

ويعد الكثير مما واصل لايبنتز ذكره عن « الموناد » مجرد نتائج منطقية لحقيقة عدم تقبل الجواهر المتناهية فى الصغر للتجزئة · فما يقبل التجزئة وحده هو الذى يقبل التحطيم ، لأن التحطيم يدل على حدوث عملية انتزاع لبعض الأجزاء ، ومن ثم فان الموناد لا يقبل التحطيم · وكل ماهو ممتد يتخذ شكلا وصورة ، أو يقبل التقسيم ، ومن ثم فلابد ان يكون مؤلفا من أجزاء ، وعلى هذا ، وفيما يتعلق بالمونادات البسيطة : « فمن المحال أن يكون لها امتداد أو شكل أو قابلية للتقسيم » (١٤٨) ، ولاشىء غير قابل للتجزئة يمكن أن يتأثر بفعل شىء آخر ، لأنه اذا تأثر كان معنى هذا أنه فى أصغر صوره سيتعرض لتغير ترتيب مكوناته ، ومن ثم فبغير الاستطاعة أن تتأثر المونادات باى شىء خارجى عنها ، ان هذا يصح حتى فى حالة ادراكنا لما يدور حولنا · فلكى يكون بالمقدور تلقى انطباعات

من مصادر خارجة عنا ، لابد ان يكون لدينا أجزاء تتأثر (يعنى تتحرك) على نحو ما من تأثير هذه الانطباعات · ومن هنا يقول لايبنتز : « ليس للمونادات نوافذ يستطيع أن ينفذ منها أى شىء أو ينطلق » (١٤٨) ، وهكذا يكون الموناد مكتف بذاته ، وليس لديه وسيلة للتفاعل وأى موناد آخر ·

بيد أن المونادات لابد أن تكون لها كيفيات ، ولولا ذلك ـ كما يرى لايبنتز ـ « فانها لن تستأهل حتى اسم الكائنات » (١٤٨) · وهذا معقول الى أبعد حد ، فاذا افتقر الشىء للكيفيات البته ، سيكون من اللغو حتى التحدث عنه · وفضلا عن ذلك ، فقد اعتقد لايبنتز وجوب اختلاف كل موناد عن المونادات الأخرى ، فى بعض كيفياته على أقل تقدير · ففى المنطق ، ثمة مبدأ يرى تعذر اقامة فارق لما يدل على شيئين ، اذا كانت أوصافهما الكاملة متماثلة تماما · ومن الناحية المنطقية ، اذا كانت أوصافهما متماثلة ، فانهما سيكونان متماثلين ، أى يكونان نفس الشىء ، ان هذا هو مايسمى مبدأ « هوية الأشياء التى يتعذر ادراك فروقها · » ولما كان المنطق هو الذى ساق لايبنتز الى استنتاج وحدة المونادات ، لذا شعر أنه من الضرورى متابعة قواعد المنطق لاستخلاص طبائع هذه المونادات ·

ثم يقول بعد ذلك : « اننى أسلم بأن جميع المخلوقات ، والمونادات بالتبعية أيضا ، تخضع للتغير ، وأن هذا التغير متواصل حتى فى كل منها » (١٤٩) ان هذه النتيجة ليست نتيجة منطقية مستمدة من فكرة الموناد وحدها · انها تتبع ذلك ، اذا قبلنا الافتراضات المسبقة التى تبين مايميز طبيعة الله عن طبائع الأشياء التى خلقها · وقد أعتيد طويلا الظن بأن « اللاتغير » كمال ، يتصف به الله وحده ، ويترتب على ذلك القول بأن الأشياء الأقل كمالا من الله ليس بمقدورها الثبات على حال ، ومن ثم فانها تخضع للتغير · وهذه نظرة لعلنا نرغب فى تحديها ، ولكن لايبنتز قبلها ، وفى الكثير مما تبقى له ليقوله فانه اتخذها افتراضا مسبقا ·

اذا كان الشىء خاضعا للتغير ، وان كان فى غير استطاعته التأثر بأى شىء خارجى عنه ، فان مايتبع ذلك هو وجوب رد التغير الذى يتعرض له الى « مبدأ داخلى » (١٤٩) ، وهذا المبدأ الداخلى لابد أن لايكون شيئا آخر غير تشكل الكيفيات على انحاء خاصة هى التى تحدد أى موناد بالذات وتميز به عن المونادات الأخرى · ولا يستبعد ان تكون هذه الحالة عملية اعادة أجزاء الموناد تنظيم نفسها ، لأن المونادات لاتتجزأ ، وهكذا فان جميع التغيرات التى يتعرض لها الموناد لابد ان تكون مجرد نتيجة لانفتاح

طبيعته الداخلية ٠٠ بيد أن طبيعة الموناد الداخلية هى مجرد طابعه النوعى المميز ، ومن ثم فان أى وصف كامل للطابع المميز للموناد سيكون وصفا كاملا لجميع أطواره أو حلقات التسلسل التى يمر بها ٠ ويسمى لايبنتز الحالات المميزة التى تمر بها هذه السلسلة بالمدركات ، ويسمى المبدأ الذى يحدد النقلة من مدرك لآخر « بالنزوع » (١٥٠) ٠

على أن « الادراك » و « النزوع » وباقى المصطلحات التى استعملها لايبنتز فى هذا المقام كمصطلح الادراك الواعى Apperception أو الوعى الذاتى فلم تزد عن كونها مصطلحات مستعارة من وصفنا للانماط المختلفة لعملياتنا الذهنية ـ كما لا يخفى ـ وليس من الواضح ، كيف يبرر لايبنتز استعمال هذه المصطلحات للدلالة على التغيرات الداخلية التى تطرأ على حالة المونادات ، برغم كونها أشياء تستخلص من الاستدلال المنطقى ، وليست بالأشياء التى نكتشف اشتراكها فى كينونتنا ٠ ولعل لايبنتز قد استخلص هذه النتيجة من تصوره أن هذا الأشياء بحكم كونها ممثلة لما يدور داخلنا ، ولما كانت المونادات تمثل الجواهر البسيطة المثلة لأقصى مكونات بنياننا ، لذا لابد أن تكون هى ماهية حالاتنا الداخلية أيضا ٠ فاذا أمكن الاهتداء الى هذه الحالات عندنا ، فليس هناك مايحول دون امكان الاهتداء اليها فى المكونات القصوى لجميع الجواهر المركبة أيضا ٠ ولولا ذلك ما استطعنا ذكر أى شىء عن وجود هذه الحالات الداخلية لأنفسنا كالادراك والنزوع والوعى الذاتى ٠

ولربما كان هناك مايؤيد الاستدلال على هذا الوجه ، وان كان لدى المؤلف بعض الشكوك فى ذلك ٠ فربما أعتقد لايبنتز ان الظواهر النفسية المصاحبة للنفس لا يمكن ان تفسر اذا لم يحدث شىء شبيه لها فى المونادات، ولكن البون شاسع بين القول بوجوب حدوث شىء شبيه والقول ـ مثلما فعل ـ بعدم وجود شىء آخر فى الجوهر البسيط خلاف المدركات وتغيراتها (١٥٠) ، لأن مثل هذا القول قد يبدو كأنه اعتبر المونادات شبيهة الى حد كبير « بالأنفس الصغيرة » ، من النوع الذى ننسبه للحيوانات ولانفسنا ٠ وهذا اعتقاد يتجاوز مايباح لنا قوله اللهم الا اذا أضفنا حجة أخرى لم يقدمها لايبنتز لنا ٠

وعلى أية حال ، فان هذه المونادات فى نظر لايبنتز هى عناصر بسيطة تعد جميع الأشياء المتناهية مركبات لها ٠ انها ماخلقه الله عندما خلق العالم ٠ وعندما خلقها فانه خلقها على نحو يجعلها تترابط بعضها ببعض

بالطريقة التى ترابطت بها • وبوسعنا أن نقول بلغة الكومبيوتر هذه الايام أن الله قد برمجها عى هذا النحو فى تناغم سبق توطيده • ولما كانت غير قادرة على التفاعل حقا كل منها والآخر ، لذا فمن المحـــال أن يتخذ النظام القائم بينها أى شكل آخر • ان لايبنتز يقول « ان تاثير أى موناد فى الموناد الآخر لايستطيع أن يحدث أثره الا بتدخل من الله ، ولكن هذا لم يثنيه عن اعتبار العلاقات بين المونادات كعلاقة مركبة حقا • وعلى الرغـم من أنها لاتحدث الا بوساطة تناغم سبق توطيده ، فان لايبنتز يجادل ويرى ان هذا التناغم بعيد الامتداد بحيث يحدث ترابطا بين كل موناد فى الكون وأى موناد آخر •

ولكن هناك التواء آخر فى مذهبه • فليس هناك موناد (أو نفس بالتبعية) قادر على التأثر بأى شىء خارجى عنه • ومن هنا فعندما يتحدث عن المدركات فى كلا الحالين ، فانه لن يوجـد موناد (أو نفس) يدرك بالفعل أى شىء خارجى عنه ، عندما يقوم بعملية الادراك ، وكأن كل موناد أشبه بشخص يجلس وحيدا فى قاعة سينمائية خصوصية ، ومايراه كل موناد فى شاشته الخصوصية يترابط هو وماتراه المونـــادات الأخرى جميعا ، لأن الافلام السينمائية التى يرونها مترابطة ، وان كان ادراك كل موناد من هذه المونادات لايزيد عن كونه اشعاعا صادرا من الطبيعة الداخلية لكل منهم • واذا حورنا هذا التشبيه سنقول ان كل موناد من هذه المونادات قد (برمج) فى البداية لكى يرى هذا الفيلم السينمائى ، وكل ماهناك من اختلاف هو أن الله عندما خلق العالم قد ربط بين البرمجات على نحو يجعل كل برمجة متكاملة هى وبرمجة الكل •

لعل هذا الرأى هو اغرب جميع الغرائب التى ســـبق لايبنتز الى الجهر بها ، ولكنه هنا أيضا ، وكما حدث فى المواضع الأخرى ايضا فانه اعتبر النتيجة التى انتهى اليها نتيجة لامندوحة من قبولها • انها نتيجة منطقية للمقدمات والمبادىء التى ليس بمقدور أى عاقل رفضها ، ولكـن هناك فى بعض الأحيان حالات تنتهى فيها المقدمات والمبادىء السليمة الى مثل هذه النتائج الغريبة ، ومن ثم فان السياسة الحكيمة تقتضى عدم رفض المقدمات والمبادىء على الفور ، وانما يتعين اعادة النظر فيها للتاكد من سلامتها حقا ، مثلما بدت للوهلة الأولى •

الفصـــل الثـــالث

اســـبينوزا

يصعب تصور فيلسوفين اختلفت حياتهما اختلافا مماثلا للاختلاف بين اسبينوزا(*) ولايبنتز · فلقد كانا متعاصـــرين ، وتبادلا الرأى فى فلسفتيهما فى مناسبات عديدة ، ولكنه لن يتعذر ادراك لماذا لم تتوثق العلاقة بين هذين الفيلسوفين · فلايبنتز كان شخصية اجتماعية ودنيوية ، يتنقل فى المجتمع الأوروبى بكل سهولة ، واستطاع انماء علاقاته بجميع أصحاب الحيثية وعلية القوم ، ولم يخطر ببالـــه قط النفور من الثراء والنفوذ والشهرة ومسرات الحياة ، أما اسبينوزا فعاش فى عزلة شبه تامة بعيدا عن الحياة الأدبية ومجتمع أبناء الذوات · ويرجع ذلك ـ من ناحية ـ الى حقيقة كونه يهوديا فى مجتمع ينظر فيه الى اليهود على أنهم أبناء طائفة منبوذة الى حد كبير · ومن ناحية أخرى فان هذا يرد الى الصيت الذى اكتسبه كواحد من الهراطقة والملحدين مما دعا الكافة الى الابتعاد عنه والقدح فى سيرته · ولعله يبدو لنا من الغريب أن ينظر الى اسبينوزا كواحد من الملحدين ، لأن الله كان محورا أساسيا فى فلسفته ، ولكنه بدا ـ بالتأكيد ـ من الهراطقة حتى فى نظر اليهود ، لأنه رفض النظرة اليهودية المسيحية الى الله ، وذهب بعيدا الى حد أنه كان يستعمل كلمة «الله» وكلمة الطبيعة كمترادفتين مما جعله يبدو فى نظر من يعتقدون أن الطبيعة من خلق الله مساويا لانكار وجود الله ، كما نظر اليه تقليديا ·

(*) الاحالات هنا اما الى فقرات معينة من كتـــاب الاخلاق لاســبينوزا أو الى أرقام صفحات Works of Spinoza — Binedict de Spinoza ترجمة R.H.M. Elwes (نيويورك ـ دوفر) ·

بيد أن عزلة اسبينوزا لاترد الى رفض المجتمع الأوروبى له فحسب · فلعلها كانت أيضا من اختياره · فكما يبين من الصفحات الأولى من مقاله : « الارتقاء بالفهم » ، فانه لم يكتف بالعزوف عن ابتغاء الثراء والنفوذ والشهرة ، ولكنه ـ فضلا عن ذلك ـ كان يعتبر هذه الجوانب (بالاضافة الى اللذة الحسية) كأشياء ربما كان أثرها الأوحد هو اعاقته عن الاهتداء الى الخير الأعظم للحياة ، الذى بدا له شيئا شخصيا ، ومن صميم خصوصياته · ولقد عرض عليه فى احدى المرات منصب أستاذ بجامعة هايدلبرج بألمانيا ، ولكنه رفض على أساس أنه قد يتعارض واستقلاله والسكينه والوحدة التى شعر أن حياة الخير الأعظم تتطلبها · وبينما كان لايبنتز يرى شخصه وعمله شيئا واحدا ، فاننا نرى اسبينوزا يسعى وراء الغفلية الكاملة (اخفاء شخصه وعدم الاعلان عن ذاته) ، ولم ينشر فى الواقع شيئا واحدا موقعا باسمه أثناء حياته · ولم يكن اسبينوزا ثريا ميسور الحال قادرا على الاستغناء عن الآخرين ، ولكنه كان بالأحرى يقتات من العمل فى صقل العدسات ، وعاش زاهدا الى أبعد الحدود · ولقد ورث ميراثا كبيرا من والده ، ولكنه تخلى عنه اعتقادا منه بأن هذا الميراث سيفرض عليه أعباء جساما ، ما أغناه عنها ، ولربما أخل باستقلاله ومات ١٦٧٧ فى عمر يناهز الخامسة والأربعين اثر اصابته بمرض السل محتقرا من الطائفتين المسيحية واليهودية على السواء بوصفه من الهراطقة الخطرين · ولم يشرع الناس فى اعادة النظر فى أحكامهم الا بعد انقضاء اكثر من قرن من الزمان ، وأدركوا انئذ عظمته الحقيقية ·

ولربما كان لايبنتز أشد المعية ، ولكنه شتت جهده بين جملة أشياء ، ولم يتوافر له الصبر قط لاستيفاء دقائق مذهبه ، وحل جميع المشكلات التى ثارت من تناوله لها « بالقطاعى » · أما كتاب الأخلاق لاسبينوزا فمن أبرز الانساق الميتافزيقية فى تاريخ الفلسفة عن بكرة أبيه · فلقد أحاط بموضوعه احاطة شاملة ، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله ، ولم يترك أية شاردة أو واردة فجاء عمله محكما ، مما جعل انجاز ديكارت ولايبنتز فى هذه النواحى يبدو هزيلا بالمقارنة ·

غير أن دوافع اسبينوزا رغم ما يبدو فيها من تطلع وشغف بالبحث فانها كانت شديدة النزوع الى « النزعة الوجودية » · اذ كان الشغف الذى دفعه الى العمل على النهوض بمذهبه ذا طابع شخصى هوائى للغاية، يتشابه للغرابة هو والميول الأساسية لاكثر الفلاسفة ابتعادا عن الروح النسقية ، أى كيركجورد ···· انها الرغبة فى الحصول على السعادة الأبدية،

أى السعادة الآمنة الى أبعد حد ، والتى يعجز أى تغيير فى مسار الحياة عن زعزعة أركانها ، والتى تتميز بقدر كبير من العظمة التى لاينال منهـا أو يقضى عليها أى فقدان للدنيويات ، ومن هنا رأينا اسبينوزا يبدأ بمجادلة تقرير « هل هناك شىء ما يساعد اكتشافه والاهتداء اليه على الاستمتاع بالسعادة الفائقة والدائمة التى لاتعرف أية نهاية » (٣) ٠

وتشابه هو وكيركجورد فى الاعتقاد بأن التجربة قد أثبتت « أن كل ما يحيط بالحياة الاجتماعية عادة ، تافه ولا طائل وراءه » ، ومن هنا تنشأ قضية أى طريق يختار : طريق الثراء والمجد والشهرة واللذة الحسية ، (٣) ، أو « أى شىء آخر يعتمد على عشق ما هو فان » (٥) وتماثل هو وكيركجورد فى الشعور بالاحباط فى جميع المحاولات التى قام بها للاهتداء الى سعادة باقية بالانتقال من الجرى وراء الأشياء الفانية الى البحث عما وراءها ، أى ماهو أبدى ٠ وهكذا أقدم اسبينوزا مثلما فعل كيركجورد على استخلاص الحكم بأن لاشىء « غير محبة الله » تيسر تحقيق مثل هذه السعادة ، وأن هذه مسألة تنبع من باطن الانسان كلية ٠ واختلف عن كيركجورد فى ناحية ٠ فلم يبد الله له متمايزا عن العالم ذاته ، ولكن هناك بالأحرى هوية بين الله والتكوين الكامن فى العالم أو « الطبيعة » ٠ وفضلا عن ذلك ، فانه مختلفا عن كيركجورد قد اعتقد أن العلاقة الصحيحة بالله بالمقدور بلوغها لا عن طريق التخلى عن العقل « والقفز الى الايمان » ، وانما بالأحرى بوساطة الاستعمال الشديد الصرامة الذى يمكن تصوره للعقل البحت ٠ وقال : « أن الخير الأسمى هو معرفة الوحدة القائمة بين العقل والطبيعة برمتها ٠ هذه اذن هى الغاية التى أسعى من أجلها »(٦) ٠

ولما كانت هذه الغاية تعتمد على الاهتداء الى أسمى نوع من المعرفة وأصدقها ، لذابات من الضرورى تقرير المنهج الذى يتعين اتباعه لتحقيق هذه الغاية ٠ فلكى تتحقق لمثل هذه المعرفة الآمال التى ينشدها ، يجب أن تتصف بيقينها ووضوحها وكفايتها الكاملة بالنسبة لموضوعاتها ٠ ومن هنا قال اسبينوزا : « يتوجب ابتكار وسيلة تساعد على النهوض بالفهـم وتنقيته حتى يمكنه ادراك الأشياء دون وقوع فى الخطأ ، واتباع أفضل طريق ميسور » (٧) ان هذا هو مشروعه الذى جاء فى مقال « عن الارتقاء بالفهم » فالمنهج الذى يتحدث عنه هناك هو الوسيلة التى ينشدها ٠ وفى كتاب « الأخلاق » قدم النتائج التى حققها بتطبيق هذا المنهج ، وعواقبها ، « فعلينا أن ننتبه دائما الى سبب اضطلاعى بهذه المهمة بأكملها » ٠ وعلى حد قوله :

« ان محبة الشيء الأبدى اللامتناهى تشغل العقل بهجة وسرورا ٠ وهى فى ذاتها غير مشوبة بأى شوائب من الحزن ، ولذا يتعين أن تنمى ، وأن نبحث عنها بكل قوتنا » (٥) ٠

فاذا راعينا ذلك سيكون بمقدورنا ادراك كيف استطاع اسبينوزا نبذ ماورثه عن أبيه والمناصب التى ترفع من قدره ونفوذه لكى يعانى من نبذ اليهود والمسيحيين على السواء له ، ويقبل حقيقة عدم وجود أتباع له ، وما لا مناص من أن يكون قد بدا له احتمالا بأن لاتلقى كتاباته أى اعتراف بها ٠ غير ان هذه العواقب لم تعن فى نظره أى شيء ، فلقد كان دافعه الوحيد للكتابة هو مساعدة أى انسان لبلوغ الفرحة التى شعر بها فى أعماقه ٠ وأما حقيقة رفض الاخرين لنظراته ، فانها دفعته الى الشعور بالأسى لا من أجل نفسه ، وانما من أجلهم ٠ فمن ناحية ، فانه ماكان يبتغى شيئا ما اكثر من المعرفة التى يشعر أنه حصل عليها ، أى أن يكون سعيدا بلا حدود ٠ وما قد يبدو فى نظرنا نسقا ميتافزيقيا مجردا لدرجـــة غير مقبولة ، وقليل « الارتباط » بحياتنا قد بدا له شيئا شخصيا أعظم أهمية وأنفس من أى شيء آخر بمقدورنا الحصول عليه ٠ فالارتباط بحياتنا ، كما سيصر على القول ، موجود ، وهناك وفرة منه ٠ وكل ماهو مطلوب منك أن تكون لديك العينان القادرتان على رؤيته ٠

البرنامج والمنهج

يتشابه البرنامج الفلسفى لاسبينوزا فى أحد المستويات هو وبرنامجى ديكارت ولايبنتز ، ويختلف عنه فى المستوى الآخر ٠ ويرجع الاختلاف الى أن نصيب اسبينوزا ، مما يصح تسميته « بمباراة الوجودية » Existential stakes كان أكبـــر من ديكـــارت ولايبنتـــز بالرغـــم من انهما قد شـــعرا أيضا بأن فلسفتيهما قد اتصفت بما يفوق الأهمية النظرية ٠ فلقد اعتقـد اسبينوزا أن الاهتداء الى سعادة راسخة دائمة يعتمد على انجاز برنامجه ٠ ولقد استمر ديكارت ولايبنتز يؤمنان بالرجوع الى الوراء لو أريد تحقيق هذه الغاية ، أما اسبينوزا فلم يبد الأمر فى نظره على هذا النحو ٠ على أننا اذا تركنا جانبا « مباراة الوجودية » ، فاننا سنرى أن برنامجه سيتشابه هو وبرنامج ديكارت ولايبنتز ، لأنه يتضمن محاولة للاهتداء الى نسق جامع للمعرفة يستند أساسا الى العقل وليس المعطيات التجريبية ، ويتسم بيقينه الكامل ابتداء من أساسه الى نتائجه المميزة ٠

ويتفق اسبينوزا وديكارت ولايبنتز على انه ليس بالامكان القول بأن لدينا معرفة موثوق منها وجديرة بهذا الاسم ما لم يهتدالى اليقين الكامل ٠ فان تعرف شيئا يعنى اما أن تعرفه معرفة يقينية كاملة أو لا تعرفه معرفـة حقيقية على الاطلاق ٠ ولكن ماهى الشروط التى تجعـل اليقين الكامل ممكنا ؟ لم يكن اسبينوزا يرضى على أى نحو عن أى يقين من النوع الذاتى « فالشعور بالتأكد » وحده ليس كافيا ٠ فلدى الجميع هذه التجربة الخاصة بالشعور بالتأكد بأن هناك شيئا حقيقيا ، وسرعان مايكتشفون أن المسألة مختلفة عن ظنهم ٠ وهناك معيار أوحد فقط لليقين الحقيقى : الضرورة المنطقية ٠ فالقضايا المنطقية الضرورية يقينية بصفة مطلقة ، ومن ثم تكون القضايا الضرورية منطقيا ، أو القضايا التى تستنتج منطقيا من قضايا منطقية ضرورية أو من التعاريف البسيطة هى الجديرة باسم المعرفة الحقة. ويقول اسبينوزا : « اصف الشىء بالمحال ، اذا دل وجوده على تناقض ، واصفه بالضرورى عندما يدل لاوجوده على تناقض ٠٠٠ عندمـا تعتمد ضرورة أو استحالة طبيعته على علل غير معروفة لنا ٠٠٠ » (١٩) ٠

فليس بمقدورنا الحصول على معرفة حقة بتلك الأشياء (بقدر مانستطيع ان نعرف) التى لاوجودها ولا لاوجودها يتضمن تناقضا ، أى تناقضا ذاتيا ، أو تناقضا مع شىء ما سبق اثباته ٠ وبالمقدور أن يقال عنا بحق أننا نعرف شيئا ما اذا أمكنا برهنة وجود بعض الحالات التى لابد أن تكون ضرورية منطقيا أو مستحيلة منطقيا ٠ على أنه بغير ذلك قد يتضح خطا كل قول نفصح عنه ويبدو مستصوبا ، ومن ثم لا يكون جديرا باسم المعرفة ٠ وعلى هذا فان أول معيار يجب تحقيقه هو الضرورة المنطقية ٠ نعم يتحتم أن تكون معرفة العالم يقينية مثل معرفة أية نظرية هندسية ٠ وبغير ذلك فانها لن تكون معرفة على الاطلاق ، ولايكفى مجرد توفر اعتقاد حق عن شىء يتصف بكونه ضروريا منطقيا ٠ فبغير الاستطاعة أن يقال عنا أننا نعرف شيئا ما مالم ندرك الضرورة المنطقية ، فاذا قيل لك أن الاعتقاد بأن مجموع مربعى ضلعى المثلث قائم الزاوية يساوى مربع الوتر ، فانك سـتكون مصيبا ٠ ولكن من المتعذر القول بانك تعرف ذلك معرفة حقة مالم تعرف البرهان ٠

غير أن اليقين ليس المعيار الأوحد للمعرفة الحقة عند اسبينوزا ٠ فهناك معيار آخر ٠ فاذا كانت المعرفة حقيقية فانها يجب أن تستوفى حق الشىء المعروف ٠ فلا يكفى أن تدرك الضرورة المنطقية التى تجعل احدى

القضايا تتبع قضية أخرى فيجب أن يتوافر للشخص ادراكا كافيا وكاملا لطبائع أو ماهيات الأشياء المشار اليها فيها · فمثلا اذا ذكر لك أن جميع الحيوانات مائتة ، وأن جميع البشر حيوانات ، وأنه من ثم تكون جميع الحيوانات مائتة ، فانك قد تدرك الضرورة المنطقية للنتيجة ، لأنك قد تعرف أن جميع القياسات فى هذه النتيجة صحيحة ، ولكن معرفتك ستكون أقل من الكفاية اذا لم يتوافر لك ادراكا كافيا لماهيات الأشياء المشار اليها ·

وهكذا فعندما اقترح اسبينوزا وضع قائمة بما سماه جميع حالات الادراك قاصدا تحديد ماهية الحالات التى سيعتمد عليها للاهتداء الى النتيجة التى اتجه لتحقيقها كان واضحا أى هذه الحالات سيختار · فلقد اكتشف ان هناك أربع حالات أساسية من حالات الادراك ·

(١) الادراك المستند الى الرأى المتداول أو القيل والقال ·

(٢) الادراك المترتب على التجربة وحسب ·

(٣) الادراك الناتج عن استخلاص ماهية شىء ما من شىء آخر ولكنه ليس كافيا ·

(٤) وأخيرا هناك الادراك الذى يظهر عندما يدرك شىء ما من خلال ماهيته فحسب ، أو من خلال معرفة علته القريبة » (٨) ·

ولايخفى أن الرأى المتداول غير جدير بالارتكان اليه ، لأن ما يدعى بالمعرفة التى تنجم عنه لاتتصف لا باليقين ولا بالكفاية · ويصح القول نفسه عن « التجربة » وحسب ، ومايسمى بالمعرفة التجريبية الناجمة عنها ، لأنها بينما تعرف حدوث أحداث بالذات ، الا انها لاتثبت ضرورة أى ارتباط من أى نوع ، أو آخر بأشياء أخرى · كما أنهـا لاتطلعنا على الطبيعة الأساسية لأى شىء · ويقول اسبينوزا :

« ان نتائجها لايقينية وغير محددة للغاية ، لاننا لن نستطيع عن طريقها اكتشاف أى شىء فى الظواهر الطبيعية ··· ما لم تعرف ماهية الاشياء موضع البحث أولا ، ومن هنا فلابد من استبعاد هذا النموذج أيضا » (١٦) ·

ان مايفرق بين الحالة الثالثة والحالة الرابعة من الادراك اللتين ذكرهما اسبينوزا هو مسألة كفاية الاحاطة بماهية الأشياء موضع

البحث : « اذ تعد الحالة الرابعة وحدها هى التى أحاطت بالماهية الكافية للشيء بغير تعرض للخطأ » (١١) · والأمثلة التى ذكرها للمعرفة من هذا النوع ، والتى تمثل المعرفة الحقة هى : « من معرفة ماهية العقل ، فاننى أعرف أنه متحد بالجسم ··· ـ وأن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة ·· ـ أو الخطين اللذين يوازيان خطا ثالثا متوازيان ·· الخ » (٩) ومن المثير للاهتمام أن يكون مثلان من هذه الأمثلة مأخوذين من الحساب والهندسة ، لأن هذا يثبت كيف زودت الرياضة اسبينوزا بالمعيار الابستمولوجى (العرفانى) للميتافزيقا ، كما حدث أيضا فى حالة ديكارت ولايبنتز ·

هنا لابد من التفرقة بين منهجين : المنهج الذى يتعين استعماله فى ميدان البحث الميتافزيقى ، والمنهج الآخـــر الذى بالمقدور اتباعه بمجرد تحقيق نتائج يقينية حاسمة حتى تصاغ المعرفة برمتها فى شكل نسقى منتظم · والمنهج الأول ، ويمكن تسميته « المنهج الصاعد » قد ركز اسبينوزا الكلام عليه فى كتاب « عن الارتقاء بالفهم » ، وغايته كما يبين العنوان هو النهوض بالفهم عند الفرد الى أن تتحقق معرفة أغلب المسائل الأساسية للميتافزيقا · ولقد قال اسبينوزا فى وصفه :

« ان الذهن بفضل قدراته الفطرية يصنع لنفسه أدوات فكرية يكتسب عن طريقها القوة التى تساعده على اداء العمليات الفكريـــة الأخرى · وتساعد هذه العمليات على زيادة القوة الدافعة فى البحث الى ماهو أبعد، وبذلك يتحقق تقدم تدريجى يسفر عن بلوغ قمة الحكمة » (١٢) ·

وتتألف « قمة الحكمة » التى يهتدى اليها فى نهاية المنهج أو عملية « الصعود » أساسا من معرفة طبيعة الله وهويته والعالم ، بمقدار مابوسعنا أن نبلغه فى مثل هذه المعرفة · غير أن هذه الطريقة لم تكن هى الطريقة التى اتبعها فى كتاب الأخلاق · ففى هذا الكتاب اتبع منهجا يصح وصفه « بالمنهج النازل » · وفيه يبدأ بطرح هذه الحقائق عن الله والعالم فى صورة تعاريف ، ثم يعمل على استخلاص متضمناتها المنطقية للأشياء الأكثر جزئية،ولاتناقض بين المنهجين·وعلى العكس فقد رآهما اسبينوزا متكاملين· اذ ينقلنا المنهج الصاعد الى النقطة التى تمكننا من الاحاطة بصحة المقدمات الأساسية التى يستخلص منها كل شيء بعد ذلك ، تبعا للمنهج النازل · والمنهج الصاعد هو المنهج الذى تبدأ به الميتافزيقا · أما المنهج النازل فهو منهج مكمل للمنهج الأول · وسأتناول بصفة رئيسية كتاب الأخلاق ، وهذا

يعنى أننى ساعمل فى اطار التعاريف والبديهيات التى وضعها اسبينوزا . ولكن من المهم ان يلاحظ انه لم يتبع هذه التعاريف والبديهيات بتعسف وحسب . فعلى العكس . لقد اعتبر ان صحتها ستتوطد باتباع المنهج النازل الذى وصفه فى مقال سيكون موضع اهتمامى الآن .

ويتفق اسبينوزا ولايبنتز فى رفض ما أشار اليه ديكارت عن تعذر اعتمادنا على افكارنا قبل ان نثبت مدى الارتكان اليها ، وهو ما حاول ديكارت عرضه بأن اثبت أن الكثير من افكارنا - وبخاصة المستمدة من التجربة الحسية - لايصح أن ينظر اليها على انها يقينية . غير أن اسبينوزا قد تماثل ولايبنتز أيضا فاعترف بان ديكارت عندما وضع جميع افكاره محل تساؤل فانه الفى نفسه قد تورط فى مأزق الشك ، الذى لم يستطع أن يخرج منه بطريقة مشروعة ، لأنه لو حاول ذلك فانه سيضطر الى الارتكان على بعض انواع الأفكار ذاتها التى تشكك فيها . واعتقد اسبينوزا انه اما ان تكون بعض الأفكار التى فى حوزتنا ذات حقيقة تعلو على كل تساؤل ولا يتعين الشك فيها،أو تكون جميع المعارف الحقة مستحيلة.ويتفق ولايبنتزبأن الحالة الأولى هى الصحيحة . وعلى حد قوله فمن الوقائع المسلم بها وجود بعض الأفكار الحقيقية لدينا .

وعندما استخدم ضمير المتكلم جاء استخدامه له مضللا نوعا ، لأنه اوحى لنا بأن ماخطر بباله كان الكوجيتو لديكارت ، اما ما جال بخاطره حقا فهو أن لدينا بعض افكار مستندة بكل بساطة على مبادىء منطقية فحسب ، وبخاصة على قانون عدم التناقض . واعتقد أن قانون عدم التناقض لايصح أن يكون مثار تساؤل ، لأن كل شىء يعد مسألة منطقية فحسب يجوز التسليم بحقيقته بدون أدنى تردد . وما يتبع منطقيا تعريف شىء آخر يعتبر صحيحا بطبيعة الحال شريطة ان يكون التعريف ذاته صحيحا منطقيا . وباختصار فان باستطاعتنا أن نواصل تقدمنا دون حاجة للبدء باثبات عدم وجود شيطان خبيث ربما يدفعنا الى الظن بأن شيئا ما سيتبع منطقيا التعريف الذى استندنا اليه ، بينما لا يوجد فى واقع الأمر مثل هذا الشىء . فاذا تطلبت هذه الحالة القيام بأى افتراض فلا بأس من ذلك ، لأن اسبينوزا على استعداد . وغاية ما هناك هو أنه سيضيف القول بأن معنى اللجوء الى مثل هذا الافتراض هو الاستعانة بافتراض مسبق يساعد على الاهتداء الى معرفة شىء ما ، ومن يرفض مثل هذا الاجراء يجب أن لاينظر اليه بعين الجد . وفى هذا يقول :

« لو استمر وجود بعض الشكاك الذين يرتابون فى حقيقتنا الأولية ، وفى جميع الاستنتاجات التى نقوم بها ، بعد أن اتخذنا مثل هذه الحقيقة كمعيار لنا ، فانهم اما أن يكونوا من الذين يعارضون بنية سيئة ، أو من المصابين بعمى ذهنى — كما يتعين علينا الاعتراف — قد يكون فطريا كامنا فيهم (تلميح خبيث الى ديكارت) ، أو من تأثير اساءة تصورهم » (١٧) ٠

ويتألف الجزء الأول من المنهج الذى يصفه اسبينوزا من الاعتراف بأن لدينا افكارا تعد ضرورية منطقيا ٠ وهذه الضرورة المنطقية هى بالضبط معيار الحقيقة ، لأن كل فكرة ضرورية منطقيا حقيقية ٠ بينما أية فكرة قد تكون لدينا وتخفق فى بلوغ الضرورة المنطقية فانها لن تبلغ الحقيقة قط ٠ وتدور الخطوات التالية حول تصنيف افكارنا وانتقاء ما يتمتع منها بالضرورة المنطقية ، والتفرقة بينها وبين افكارنا التى ليس لها ضرورة منطقية ٠ وعلينا أن نعمل بعد ذلك على زيادة رصيدنا من الأفكار المنطقية الضرورية عن طريق تحليل الأفكار المركبة الى مكوناتها واستخلاص مايترتب عليها منطقيا وتقرير علاقاتها المتبادلة ٠ وعلى هذا النحو ستستبعد الخرافات وتكتشف الأفكار الزائفة وتودع فى مثواها الأخير ، وتزاح أية شكوك ٠

ولايجىء الجزء الثانى من المنهج الذى يصفه اسبينوزا تاليا للجزء الأول ، ولكنه بالأحرى يسير موازيا له ٠ انه يخص « التعاريف الحسنة » لبيان كيف يتحقق شرط « الاستيفاء » كمعيار الى جانب معيار الضرورة المنطقية :

« أفضل أساس لاستخلاص النتائج اما أن يكون ماهية توكيدية ما ، أو تعريفا حقيقيا ومشروعا ٠٠٠ وهكذا يشتمل المنهج الصحيح للاكتشاف على اعداد الأفكار التى يستلزمها التعريف المنشود ٠ وعلى هذا ستدور النقطة الأساسية لهذا الجزء الثانى من المنهج برمتها حول معرفة شروط التعريف الحسن ، ووسائل الحصول عليها » (٣٤ — ٣٥) ٠

والآن لعله لايخفى أن هناك شيئا ما يفوق قانون اللاتناقض قد قصد به هذا الكلام ، لأن التعريف الحسن يتضمن ماهو أكثر من الخلو من التناقض الذاتى ٠ ويقول اسبينوزا « : لكى يكون التعريف كاملا يجب أن يوضح الماهية الداخلية للشىء ، ويجب أن يحرص على عدم الاستعاضة عن هذه الماهية بأى شىء حتى خاصياتها » (٣٥) وهنا على الأقل ، والى

حد ما ، من الضرورى الاعتماد على التجربة ، بالاضـافة الى المنطق ٠ فعن طريق التجربة وحدها ، باستطاعتنا الحصول على أفكار الأشياء التى يفترض قيام تعاريفنا بتحديد ماهيتها الداخلية ٠ ولكن هذا لايعنى أننا نحدد هذه الماهية اعتمادا على الاستقصاء التجريبى ، فلا ننسى دور الأفكار التى لدينا عن الأشياء ، وترجعنا أفكارنا عن هذه الاشياء ـ أو الاشياء البسيطة التى تتألف منها على أقل‌تقدير ـ الى‌ان‌هذه‌الأشياء‌موجودة‌بالفعل٠ ولكن وسيلة تحديد ماهيتها بمجرد حصولنا على الأفكار تتم عن طريـق ما يصح تسميته بالتحليل التصورى بدلا من تجميع المعلومات على نحو مايفعل العالم التجريبى ٠

وفى هذا المقام ، هناك عدة نقاط هامة لابد أن تجرى ، وفى أحـد المستويات ، بالاستطاعة القول بأن اسبينوزا يعتقد أن الحقيقة تتبع نظرية « التماسك » Coherence أى أنه يعتقد أن الوسيلة الوحيدة لتحديد هل تعد الفكرة حقيقية أم لا هى ادراك هل هى متوافقة وأفكار يقينية أخرى لدينا ٠ وليس معيار حقيقتها تصادف تناظرها وحالة فعلية من الحالات ، ولكن هذا المعيار بالأحرى (عندما تكون فكرة مركبة) ، هو هل تعد نتيجة منطقية لفكرة أخرى من الأفكار الأبسط ٠ فاذا كانت فكرة بسيطة ، هل هى متوافقة منطقيا هى وأفكار بسيطة أخرى ، ومرتبطة بها ، ان الغاية من الميتافزيقا هى الاتيان بنسق كامل من الأفكار التى تؤلف شمولا مترابطا منطقيا ٠ والقول بأن فكرة ما حقيقية يعنى فى نهاية المطاف أنها تشغل موضعا فى هذا النسق المنطقى المتماسك ٠

ولكن على المستوى الآخر فاننا نرى اسبينوزا يشارك فى اتباع نظرية التناظر Correspondence فى الحقيقة ، فبينما يعد معيار حقيقةأية فكرة ليس تناظرها وحالة فعلية ما ، فان اسبينوزا يعتقد ان هذا النسـق المتماسك منطقيا للفكر يناظر العالم الموجود بالفعل ، ويرى أنه ليس فى مقدور العقل توليد الأفكار التى لديه تلقائيا ، فليس باستطاعة النفس‌اعتمادا على « قوتها وبغير عون أن تخلق الاحساسات أو الأفكـار غير المرتبطة بالأشياء » (٢٢) وعلى العكس فانه يعتقد بأن لكل فكرة بسيطة لدينا هناك شىء فعلى ما أو شىء موجود موضوعيا تعد هذه الفكرة تمثلا ذاتيا لها ٠ ويقول : « فيما يتعلق بالفكرة الحقيقية ، فان آثارهـا الذاتية فى النفس تناظر الحقيقة الفعلية للشىء الذى تمثله » (٣٢) ٠ ويرى أن الأفكار لاتزيد عن كونها انعكاسات ذاتية لأشياء موجودة من الناحية الموضوعية ،

ومن المحال القول بأن لهذه الأفكار حقيقة أو وجود مستقل عن الأشياء الموجودة ·

ويعتقد أنه بالاستطاعة ادراك ذلك اذا قمنا بتحليل ماهية اية فكرة · بطبيعة الحال ، فاننا قد نفكر فى شىء ليس حاضرا أمام أعيننا ، « وقد نخترع أفكارا لأشياء لم توجد قط · غير اننا نفعل ذلك بالاستعانة بأفكار نكون قد جربناها فيما سلف ، وتعكس الأشياء الموجودة » · ويقول ان « الفكرة فى عالم الفكر تتخذ نفس وضعها وارتباطاتها فى عالم الواقع » (١٥) · ومن المهم أن نضيف ان اسبينوزا لا يعتقد ان الأشياء موجودة مستقلة عن ادراكنا لها ، مثلما ندركها ، لأنه ليس من الواقعيين السذج ، ان مايهدف لاثباته هو أن للأشياء نفس التكوين الأساسى الذى ينعكس فى فكرنا ، ولكنه يرى ان مايتبع ذلك هو أنه لما كانت « الفكرة لابد فى جميع الحالات أن تناظر مايرتبط بها فى عالم الواقع » لذا « بوسع أفكارنا أن تنتج صورة أمينة للطبيعة من كل ناحية » (١٥ ـ ١٦) وبذلك تسنى لاسبينوزا بفضل هذا الافتراض عبور الفجوة التى تفصل مذهبه عن الواقع ·

الله والطبيعة والجوهر

عنوان الجزء الأول من كتاب الأخلاق لاسبينوزا « فيما يتعلق بالله » ، ولكن لعلنا نستطيع تسميته أيضا « فيما يتعلق بالطبيعة » ، لأنه رأى امكان احلال الكلمتين (الله والطبيعة) كل منهما مكان الأخرى · وربما كان الأفضل أكثر من ذلك اختياره لعنوان « فيما يتعلق بالجوهر » ، لأن مصطلح جوهر هو أكثر المصطلحات الثلاثة صلاحية للقيام بدور أساس المعنيين الآخرين معا · والحق ان ماجاء عن وجود جوهر حق واحد يمكن أن يوصف بالتناوب « بالله » « وبالطبيعة » قد نما فى مجرى البحث ، وربما رغبنا لو أن اسبينوزا تجنب الكلام عن الله · فكما أشار هو بالذات فان هذا المصطلح له متداعيات يتوجب رفضها · ولقد احتفظ بالمصطلح لأن كلمة « جوهر » الذى تصور وجوده له جملة مظاهر هامة مشتركة هى والنظرة اللاهوتية المدرسية (الاسكولائية) لله · واستعمل مصطلح الله للدلالة على هذا الجوهر · ففى نظره لاوجود لشىء آخر ينطبق عليه ، ولكنه استفاد منه على حساب قدر غير قليل من الاضطراب الذى يصيب كل من لايحرص على مراعاة المعنى الدقيق لهذا المصطلح ·

وقبل أن نتعرض لما نذكره ، يلـــزم ذكر كلمات قليلة عن معنـــى « العلة » • وعلى الرغم من أن استعماله لهذا المصطلح لا يختلف كثيرا عن استعمالنا له ، الا أنه مختلف عن استعمالنا الدارج له هذه الأيام الى حد ما • فعندما يتحدث اسبينوزا عن « العلة » ، فان مايخطر بباله على وجه التقريب هو بعينه مايخطر ببال لايبنتز عندما يتحدث عن « السبب الكافى » • فما يفعله الشخص عندما يقرر علة شىء ما هو ذكر «تفسير» لحقيقة وجوده ، واتصافه بالطابع الذى يتصف به • فاذا قيل أنه لابد من وجود علة ما لكل شىء موجود ولكل حالة فى العالم ، فان المقصود هو القول أن هناك تفسيرا لكل شىء يبين لماذا أصبح على هذا الحال • ويتماثل اسبينوزا هو ولايبنتز ومن سبقوهما فى تسليمهم بصحة المقصود بهذا المعنى •

وفى هذا المقام فان اسبينوزا يفرق تصـــورا بين فئتين للأشياء • فبمقدورنا أن نتصور الأشياء التى يستطاع تفسير وجودها وخصائصها وحالاتها الخاصة بالرجوع الى أشياء أخرى غيرها هى بالذات•وبمقدورنا أن نتصور الأشياء عندما يتيسر وجودها وخصائصها وحالاتها بالرجوع اليها ذاتها • والأشياء من الفئة الثانية يصح تسميتها أشياء لها علة ذاتيـــة Causa Sui أما الأشياء من الفئة الأولـى فليســـت هى علـة نفسها ولا يوصف الشىء بأنه Causa Sui ، الا اذا كان وجوده وجميع خصائصه وحـــالاته الجزئية جميعا قد نجمت من تأثير طبيعته الأساسية ، واذا كان هذا الشىء قادرا على التأثر على أى نحو بأى شىء غير ذاته ، أو اذا كان وجوده يفترض سبق افتراض شىء آخر ، فانه لن يكون Causa sui ولقد تجـاوبت فكـــرة الموناد عند لايبنتز هى والمعيار الأول من هذين المعيارين • ولكن ليس هنـــاك ما يتجاوب والمعيار الثانى غير الله بوصفه الموناد الأســـمى • ونذكر أن المونادات الأخرى « ليس لها نوافذ يستطيع أى شىء أن ينفذ منها أو يخرج » ولكن وجودها يفسر بالرجوع الى شىء آخر غيرها هى بالذات ، يعنى بالرجوع الى الله • ومن هنا يتعين أن يتوافر لأى تصور كاف للموناد ـ أى التصور القادر على الافصاح عن كل مايحتاج الى افصاح لتفسيره تفسيرا كامل الاستقلال عن تصور أى موناد آخر مخلوق ، وان بدا من الضرورى أن يرد الى تصور لاشىء آخر غيره ، يعنى تصور الله •

والآن وكما لاحظنا ، فان المعنى المحورى فى الجزء الأول من كتاب « الأخلاق » قد دار حول « الجوهر » • ولقد تصورت الجواهر ـ تقليديا ـ

فى الفلسفة كأشياء قادرة على الوجود مستقلة عن الأشياء الأخرى ،باعتبار الجواهر تقابل على سبيل المثال « الكيفيات » التى ليس بمقدورها الوجود اعتمادا على ذاتها · وبيت القصيد هنا هو الوجود المستقل · ولقد تنوعت تصورات الفلاسفة لماهية الأشياء التى تعد جواهر والتى لاتعد كذلك · واعتمد اختلاف النظرات على ماهية الأشياء التى رأوا انها قادرة على الوجود المستقل ، وايضا على مدى الدقة فى تصورهم لمعنى « الاستقلال » فمثلا ماذا عن الأشياء الفزيائية العادية ؟ واذا لم نتوخ الدقة الكاملة ، فاننا سنقول أنها قادرة على الوجود المستقل · غير انها تتأثر لكل منهـا بالأخرى · ويعد الكثير من حالاتها وخصائصها نتائج لعلاقتها المتبادلة بالأشياء الاخرى ، وما يجرى بينهما من تفاعل · ولقد ساقت هذه الحالة بعض الفلاسفة الى الاستنتاج بعدم امكان وصفها وصفا دقيقا بالجواهر ، لأنها ليست موجودة مستقلة عن باقى الأشياء حقا ·

وعلاوة على ذلك ، فماذا عن حقيقة قدرة الأشياء العـــادية على الانحلال والفساد ؟ ربما اعتقد أنه من المشكوك فيه امكان وصف الأشياء التى تقبل الانحلال بالجواهر ، اذا راعينا الدقة ، لأن وجودها كوحدات قائمة بذاتها لايزيد عن كونه حالة مؤقتة · فهى ليست مستقلة حقا ، ولكنها بالأحرى تتبع الظروف المواتية · ومن هنا فقد استنتج لايبنتز مثـلا ان الجواهر الوحيدة الحقة فى العالم هى الموناداات البسيطة ، التى لا يتأثر أى مونـــاد منها بالمونادات الأخـــرى على أى نحو ، كما أنها لاتقبـل الانحلال ·

ولكن اذا استطاع احد الالحاح فى هذه النقطة ، وتأمل فكرة الحاجة الى الاستقلال الى نهايتها المنطقية ــ كما فعل اسبينوزا ــ فانه سينكر ــ لامحالة ــ نسبة مصطلح « الجوهر » الى أى شىء ليس Causa Sui اذ يتعذر وصف شىء بانه مستقل عن الأشياء الأخرى حقا اذا لم يتسن تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، وليس بالرجوع الى شىء آخر غير ذاته · وبعبارة أخرى ، ففى نظر اســـبينوزا ، لا المتناهيات الممتدة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات المخلوقة للايبنتز تستحق حقا اسم الجواهر ، أما النوع الأوحد من الشىء الذى يستطاع تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، فانه قد يكون شيئا اذا لم يوجد ، فانه سيكون مناقضا منطقيا لطبيعته الأساسية ، ومن ثم فاما أن يكون هناك هذا الكيان الموجود بالضرورة ، أو لايكون هناك جوهر حق

على الاطلاق · ان هذا هو مايستخلص من اى تفسير دقيق لمعنى الجوهر · ولكن عليك أن تلاحظ أنه حتى الآن لم يذكر اسبينوزا أى شىء لاثبات ان هناك جوهرا (أو جواهر) بالمعنى الدقيق للكلمة ·

وبالامكان اثارة نفس النقطة فيما يتعلق بتمهيد اسبينوزا لمصطلح « الله » أثناء جدله · ولقد قام بذلك فى التعريف رقم ٧١ : « أعنى بكلمة الله كائنا لامتناهيا بصفة مطلقة ـ يعنى جوهرا (بالمعنى المبين آنفا) يتألف من محمولات لامتناهية » ، والى الآن لم يذكر أى شىء عن هل مثل هذا الجوهر موجود · وتصح هذه الملاحظة أيضا عندما واصل اسبينوزا المحاجاة بالقول : يتعذر قيام أحد الجواهر بانتاج جوهر آخر ، وليس بالاستطاعة وجود جوهرين او اكثر لهما نفس المحمولات او الصفات الأساسية · ان كل هذا ضرب من استخلاص النتائج المنطقية من التعاريف· وعليك أن تلاحظ أن مايترتب على قضية « تعذر وجود جوهرين او أكثر لها نفس المحمولات » هو استبعاد امكان وجود أية جواهر اخرى غير الله · وهذه نتيجة منطقية · فليس بالمقدور وجود جواهر أخرى ، لأنها لو استطاعت أن توجد ، فسيكون لهما بعض محمولات ، وستكون هذه المحمولات هى هى بعض محمولات الله ذاتها · ولقد استبعد اسبينوزا هذه الحالة ، ومن ثم فبمجرد أن قدم براهينه عن ان مثل هذا الاله موجود ، فانه استخلص نتائج « ترى » أنه الى جانب الله ، فانه لايمكن التسليم بوجود أى جوهر ، أو تصوره : وتبعا لذلك « فان كل ماهو كائن كائن فى الله » (الجزء الأول الفقرة : ١٥) :

وأعلن اسبينوزا فى « القضية الحادية عشر » إن الله أو الجوهر ذى المحمولات اللامتناهية موجود ، وأنه موجود بالضرورة فضلا عن ذلك · ولتدعيم هذه القضية ، أشار الى قضية أسبق تنص على « انتماء الوجود لطبيعة الجوهر » (الجزء الأول ـ الفقرة ٧) · وينص البرهان الأول لوجود الله الذى عرضه اسبينوزا على مايأتى : (١) ان تصور الله يعنى تصوره كجوهر · (٢) ينتمى الوجود الى طبيعة الجوهر ، ومن ثم (٣) فليس بالمقدور تصور الله الا كموجود · اما تصور عدم وجوده فيكون محالا ، لأن انكار وجوده سيحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم فانه موجود ·

وجاء هذا البرهان بعد أن اتخذ هذه الصورة حجة دامغة ، لأن المشكلة الأساسية قد افترض مراعاتها ، يعنى لقد افترض حسم مسألة

اثبات « انتماء الوجود الى طبيعة الجوهر » • ولكن هل هذا كذلك ؟ وماهى حجة اسبينوزا فى هذا الشأن ؟ ان البرهان الذى قدمه لم يحقق غايته بالتأكيد ، لأنه قد اقتصر على المحاجاة بانه لما كان الجوهر – تبعا لتعريفه – فى غير الاستطاعة خلقه كأثر لشىء خارجى ، لذا يتعين اذا كان موجودا ان يكون Causa sui ، أى أن وجوده لابد أن يتبع طبيعته ذاتها ، لأنه فى غير مقدوره بوصفه جوهرا •• أن يكون مستقلا اى شيئا آخر خلاف نفسه ، لكى يوجد • ولكن هل يترتب على واقعة توافر فكرة لدى عن كائن يتصف بانه Causa sui أن يكون هذا الكائن موجودا بالفعل ؟ عندما قال اسبينوزا فى البديهة السادسة : « ان الفكرة الحقيقية لابد ان تناظر موضوعها ، فلربما فسر هذا القول على انه يعنى اعتقاده وجوب وجود موضوع مناظر لفكرتى عن الكائن الموجود بالضرورة يفسر واقعة وجود فكرة عندى عنه • ان هذه الحجة تتماثل وبرهان ديكارت الأول عن وجود الله • ولكن اسبينوزا لايحاجى على هذا النحو وربما رجع ذلك الى انه قد سلم بهذه النتيجة باعتبارها مسألة مسلم بها ، أو لأنه لما كان لايرغب فى المحاجاة على هذا النحو ، لذا سيتعذر ادراك كيف تسنى له اثبات وجود الله طبقا لما جاء فى القضية السابقة •

ولقد القت البديهة السابقة بعض الضوء على هذه المشكلة عندما نصت على مايأتى : « اذا أمكن تصور عدم وجود شىء ما ، فان ماهيته لن تدل على وجوده » • ان هذا القول يبدو معقولا تماما ، وله عواقب هامة للقضية موضع النظر • اذ ذكر اسبينوزا فى القضية السابقة أن الوجود يعد جانبا من فكرة الجوهر ، « لأن ماهيته تتضمن الوجود بالضرورة » • وربما بدا مايترتب على هذا القول هو الاعتقاد بتعذر تصور أحد لأى جوهر على أنه غير موجود ، ومن هنا فان مايتبع ذلك هو انه فى حالة امكان تصور جوهر ما – كما اعتقد اسبينوزا بكل وضوح – فلابد أن يتصور لكانه موجود بالفعل • ان هذا الرأى يبدو كانه مماثل للصيغة التى قدمها لايبنتز للبرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) فهو لايتضمن النظر الى الوجود ككمال ، ولكنه يراه كمحمول بالاستطاعة تضمينه فى تعريف الجوهر ، وعلى هذا فلدينا هنا أيضا برهان لوجود الله قادر على الصمود أو السقوط تبعا لشرعية أو عدم شرعية النظر الى الوجود على هذا النحو •

وعند اسبينوزا جملة براهين اخرى لاثبات وجود الله أو « الجوهر المؤلف من محمولات لامتناهية » •• ويحتوى ثانى براهينه على مقدمة

اقرب الى الغرابة ، اذ نصت على ما ياتى : « ان الشـــىء يعد موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده » فاذا سلمنا بهذه المقدمة ، كما يقول اسبينوزا ، فبمقدورنا الاستدلال على النحو الآتى :

« اذا لم يكن بالاستطاعة تقديم سبب أو علة تحول دون اثبات وجود الله ، أو تلغى وجوده ، فعلينا أن نستخلص بالتاكيد انه موجود بالضرورة · فاذا عرض مثل هذا السبب او هذه العلة ، فلابد اما أن تكون مستخلصة من طبيعة الله ذاته أو تكون خارجة عنه ·· ولكن جوهر الطبيعة الأخرى لن يشترك هو والله فى أى شىء (القضية الثانية) ، ومن ثم فانه سيعجز عن أن يحدث الله أو يلغيه ، ان طبيعة الله ·· (لا) تتضمن أى تناقض ··· ومن ثم يكون الله موجودا » (٥٢) ·

على أن هذه الحجة قد تصبح مقبولة بمجرد التسليم بالمقدمة المبدئية ، ولكن لماذا يتعين قبولها ؟ · انها ربما لاتبدو مترتبة على مقدمة اسبينوزا الأكثر اساسية (والتى هى بالضرورة مبدأ السبب الكافى) والتى تنص على أن لكل شىء مهما كان علة أو سبب اما لوجوده أو لعدم وجوده · وربما سلمنا بذلك ، وان كان الشك سيستمر : فهل سيتوجب وجود الشىء بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده ؟ » فلكى تترتب هذه النتيجة سيتعين علينا طرح ماذكره لايبنتز عن جميع الامكانات التى تسعى للوجود ، والتى لم يات اسبينوزا بأية محاجاة لها ، ولو اجرى تعديل فى المقدمة واستعيض عن « كلمة شىء » بكلمة « جوهر » ، بحيث تتخـذ الصورة الآتية : « أن الجوهر يكون موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده » · فى هذه الحالة فانها ستكون اكثر معقولية · وهذا فى الحق كل مايحتاجه اسبينوزا ، لأن الشك ينصب على وجود هذا الجوهر · غير ان ماسيثبته هذا الاجراء بكل وضوح هو عدم زيادة هذا البرهان الآخر فى الحق عن كونه اعادة لطرح البرهان الأول ، ومن ثـم فانه اما أن يرتفع معه أو يسقط معه ·

ولقد طرح البرهان الثالث لاسبينوزا فى صورتين ، وبدا فى الحالتين هاما للغاية . ففى الصورة الأولى اتخذ موقفا بعديا A posteriori يعنى تضمن الاشارة الى احدى الوقائـــع التجريبية ، يعنى وجودنـــا · والصورة الثانية قبلية A priori وهى اقل الصورتين تعقدا · غير أنها لم تبد واضــحة لهذا السبب ، ولقد بينت على النحو الآتى :

« لما كانت هناك قوة تترتب على مايكمن فى الوجود ، لذا فان مايتبع ذلك هو انه بمقدار مايطرأ على طبيعة الشىء من زيادة ستحدث أيضـا

زيادة فى قوته وقدرته على الوجود ، ومن ثم ستكون لكائن لامتناهى مثل الله من ذاته وقدراته اللامتناهية القدرة على الوجود بصفة مطلقة ، ومن هنا فانه موجود باطلاق » ٠

لعله من غير المثمر اضاعة الوقت لالقاء الضوء على هذا البرهان لايضاحه ٠ وساكتفي بملاحظة أنه احتوى فى ثناياه على الافتراض المثير للشك الى أبعد حد بأن كل « امكان » يسعى للوجود ، ولديه قوة تتناسب هى والكمال النسبى للامكان ٠ ولا ارى وجود أية وسيلة تساعد على جعل هذا الافتراض يبدو مستصوبا ، ومن ثم فاننى سأستخلص أنه اذا صح أن لدى اسبينوزا برهانا يثبت حقا وجود الله او وجود « الجوهر الذى يتألف من محمولات لامتناهية » ، فانه سيكون البرهان الأول ٠ واذا لم يصح هذا البرهان ، فانه سيكون قد أخفق فى اثبات وجود جوهر يتجاوب وتعريفه ٠ (ومع هذا فعليك أن تنظر الى ماجاء فى قضـــيته الأولى : الجوهر بطبيعته أسبق مما يطرأ عليه من تحولات » ٠ فاذا سلمنا بوجود أشياء ليست جواهر ٠ واذا سلمنا بأن الأشياء التى ليست جواهر ستكون جواهر فى صورة محورة ، فانه ستتسنى المحاجاة بأن مايتبع ذلك ـ بعديا ـ هو ضرورة وجود جوهر واحد على الأقل ٠ ولكن اسبينوزا لايحاجى على هذا النحو) ٠

على أنه اذا قبل برهان اسبينوزا (أو أى برهان آخر) ، فان بعض النتائج الشديدة الغرابة ستتبع ذلك ٠ وسيتضح على الأخص أنه من الضرورى مراجعة مالدينا من معانى دارجة عما يشبه الله ، ومن خواطر دارجة عن ماهية العالم وعلاقة الله بها ٠ وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، فاننى الفت الانتباه الى ملحق الجزء الأول من كتاب الاخلاق ٠ اذ لم يترك ماذكره اسبينوزا فيه عن أصل نظرتنا التقليدية لله الا القليل الذى يمكن أن يضاف ٠ ومن المثير للدهشة ، ان تظهر مثل هذه البصيرة (التى تبدو وكأنها ظهرت فى عهد قريب منا) فى القرن السابع عشر ٠ ولقد صمم اسبينوزا على جعل فهمه يستند الى ماسماه الله على الحجج العقلانيـة وحدها ، وأن يرفض أى جانب من النظرة التقليدية لله التى لاتتوافق هى وفهم طبيعة الله الذى اهتدى اليه عن طريق العقل والمحاجاة المنطقية ٠ وهذا يعنى رفض بعض أساسيات كالنظرة الى الله كاله شخصى يرعى الجميع ، والنظرة التى ترى وجود مخطط الهى للعالم أو الفكرة القائلة بأن الله قادر على التصرف كما يشاء ، وعلى تعليـــق قوانين الطبيعة من أجـــل غاياته ٠

وعوضا عن هذا الاله المألوف لنا تحدث اسبينوزا عن الله الذى لا يمكن التفرقة بينه وبين العالم فى جملته ، الذى نظر اليه تقليديا على انــه من خلقه المتحرر · وبدلا من الله ، الذى يستطاع فهم عقله وارادته وخيريته باعتبار هذه الأشياء مشابهة لما عندنا (وان تميزت عند الله بفائق عظمتها) فانه قال ان هذه المصطلحات لايمكن أن تنطبق على الله ، كما تصوره ، على أى نحو من الانحاء التى نتبعها عند الكلام عن البشر · وعوضا عن الله الذى يتصرف تبعا لما نسميه « حرية الارادة » ، فان اسبينوزا ينكر ان الله مقيد فى جميع افعاله بضرورة طبيعته الأساسية ،وليس فى مقدوره ان يتصرف على نحو مختلف ، ولقد وصف الله بأنه حر ، وقال فى واقع الأمر أن الله هو العلة الحرة الوحيدة » · ولكن مايعنيه هذا القول ، كما يبين مما قاله بعد ذلك هو « ان الله موجود اعتمادا على الضرورة الوحيدة لطبيعته ··· ويتصرف وفقا للطبيعة الوحيدة لطبيعته (الجــزء الأول الفقرة (١٧) فالله حر فقط ، بمعنى أن لاشىء خارج ذاته يقيده · وعلى الرغم من تمتعه بالحرية بهذا المعنى ، لأنه (هو وحده) Causa sui الا ان حريته ليست مرادفة للنزوة ، لأن جميع افعاله محددة تحديدا دقيقا ، حتى لو كان مايحددها هو قواعد طبيعته » ·

وعندما طبقت هذه المعانى على العالم ، قال اسبينوزا انه لاوجود لأى شىء يجرى فى العالم غير محدد بقوانين دقيقة · ويزعم انه اثبت بما هو أوضح من شمس الظهيرة أنه « لاشىء يبرر قولنا بوجود اشياء حادثة (الجزء الأول ـ الفقرة ٣٣) · واعتقد أن كل مايحدث ضرورى منطقيا ، اما تبعا لماهيته أو تبعا لوجوده ، أو تبعا لعلة · اننا عندما نعتقد ان هناك اشياء حادثه ، فانما يرجع ذلك الى نقص معرفتنا فحســـب » · ولقد اجمل اسبينوزا ما اراد قوله عن « طبيعة خصائص الله » فى بدايــة ملحق الجزء الأول :

« لقد بينت أن الله موجود بالضرورة وأنه واحد وأنه كائن اعتمادا على ضرورة طبيعته فحسب · وبينت أنه العلة الحرة لجميع الأشياء ، وما الذى جعله كذلك ، وأن جميع الأشياء كامنة فى الله ، ومن ثم فانها تعتمد عليه · واخيرا ان جميع الأشياء قد حددها الله تحديدا مسبقا ، لابفضل ارادته الحرة أو أمره المطلق ، وانما اعتمــادا على طبيعة الله ذاتهــا ·· » ·

كما يقول اسبينوزا : اذا كان هناك جوهر واحد ، واذا كان من المتعذر وجود جوهرين أو ثلاثة جواهر ، فان مايتبع ذلك اذن هو ان كل ما هو موجود يتعين على نحو او آخر ان يكون جـزءا من هذا الجوهر الأوحد ، لأنه لو وجد شيء ما مستقلا عن هذا الجوهر الاوحد ، فانه سيكون جوهرا آخر ، أو جزءا من جوهر آخر ، ولكن لما كان وجود جوهرين او اكثر من الجواهر محالا ، لذا يتعين ان يكون كل شيء موجود جزءا من الجوهر الأوحد • ولما كان هذا الجوهر الأوحد بالاستطاعة تسميته امـا بالله أو بالطبيعة ، لذا فبوسعنا القول اما ان كل ماهو كائن فى الله ، مثلما فعل اسبينوزا فى (الجزء الأول الفقرة ١٥) ، او ان كل شيء عبارة عن جزء من الطبيعة او جانب منها • ولربما بدت هذه الطريقة الأخيرة لطرح المسألة بعيدة عن اثارة الخلاف ، ولكن علينا أن نراعى أن الطبيعة فى نظر اسبينوزا لابد أن تتصور كشيء واحد لا يقبل القسمة ، وانها تعنى شيئا أوحد ، بدلا من ان تكون مجموعة من الجواهر المتمايزة المستقلة •

وتتمخض هذه النظرة عن جملة عواقب هامة :

أولا : استبعاد اية صورة من الثنائية الأونطولوجية (ثنائية الوجود) لأن الثنائية هى المذهب الذى يرى اطلاق كلمة جوهر على نمطين متمايزين أو نوعين من الكينونة لايقبل اى منهما ان يرد الى الآخر • وقد أسـمى ديكارت أحد الجوهرين الجوهر المفكر والآخر الجوهر الممتد • ووصـف الجوهران عند لايبنتز بالجسم والنفس • غير أن هذه الثنائية او اى شيء من هذا القبيل لن يكون لها اى مكان لو كان هناك جوهر واحد لاغير •

ثانيا : ان مايتبع ذلك هو انه لما كان الفكـر والامتداد او النفس والجسم ليسا جوهرين متمايزين لذا يتعين ان يكونا جانبين فحسـب لجوهر واحد حق ، او كما قال اسبينوزا : محمولين مختلفين لله (او الطبيعة) الجزء الأول ـ الفقرة الرابعة عشر • ويصح القول ان اسبينوزا قد لاحظ ، كما لاحظ من قبل ديكارت ولايبنتز أن الفكر او الأفكار لاتـرد الى الامتداد او الأشياء والعكس بالعكس • كما لاحظ ان وجود اى شيء جزئى لا يجوز أن يفسر الا بالرجوع الى فكرة جزئية اخرى فحسب ، وان وجود أشياء جزئية او حالات جزئية يجب ان تفسر بالرجوع الى اشياء جزئية أو حالات جزئية اخرى فقط • ولكن وكما يرى اسبينوزا فانـه لايتبع ذلك أننا سنكون ازاء نوعين مختلفين من الجوهر • ان هذا مستبعد

لأن هذه النتيجة أو التفسير قد استبعد ، كما استبعد امكان وجود جوهرين متمايزين و أكثر • واذا سلمنا بأن هناك جوهرا واحدا ، فانه لن يكون هناك أكثر من تفسير ، يعنى أن نكون حيال محمولين يردان لجوهر واحد ، قد نظر اليه نظرتين مختلفتين • ومن هنا يقول اسبينوزا : « ما الجوهر المفكر والجوهر الممتد سوى جوهر واحد • نعم أنه الجوهر نفسه بعد ادراكه مرة من خلال محمول ما ، وادراكه فى المرة الثانية من خلال محمول آخر (الجزء الثانى ـ الفقرة السابقة) •

ثالثا : ان مايترتب على ذلك هو عدم وجود مشكلة تخص التفاعل أو التناظر بين الفكر والامتداد ، أو بين النفس والجسم ، لأنهما ليسا بالشيئين المختلفين ، ولكنهما بالأحرى مجرد مظهرين مختلفين لنفس الشىء الواحد • ولقد انساق بعيدا ديكارت (بغدته الصنوبرية) وأيضا لايبنتز (بتناغمه المسبق بين النفس والجسم) لأنهما قد وقعا فى خطأ الاستنتاج بأن الفكر والامتداد أو النفس والجسم يمثلان جوهرين مختلفين ، ثم اكتشفا وقوعهما فى مشكلة عويصة عند محاولتهما اعادة التواءم بين هذين الحدين • واعتقد اسبينوزا أنه اذا نظر للمشكلة فى ذاتها فانها ستبدو بلا حل ، ولكنها مشكلة زائفة بالاستطاعة فضها عوضا عن حلها ، اذا نظر اليها على أنها وليدة خطأ ما • ولربما أنكر اسبينوزا ظهور مشكلة مماثلة فى حالته ، عندما فسر التناظر بين الفكر والامتداد على أنه تناظر بين جانبين أو محمولين لجوهر واحد ، لأن هذه المشكلة لن تتخذ هذا المظهر الا اذا أمكن لكل محمول من المحمولين أو جانب من الجانبين أن يتغير مستقلا عن الجانب الآخر • على أن الأشياء باستطاعتها أن تتغير اذا استقل كل منها عن الآخر ، غير أنه ليس بمقدورها أن تنعم بهذا الاستقلال الا اذا كان لكل منها جوهر متمايز • غير ان الفكر والامتداد ليسا جوهرين متمايزين ، ومن ثم فانهما يتناظران بالضرورة ، ولايمثل تناظرهما أية مشكلة ، ولايحتاج الى أى تفسير آخر •

رابعا : ان هذا ييسر لنا ادراك لماذا اعتقد اسبينوزا فى عدم وجود مشكلة عن العلاقة بين أفكارنا والأشياء • ولكنه يضع شرطا يقول فيه : « لم أقصد بالأفكار صورا كتلك التى تتكون فى ظاهر العين أو وسط الدماغ ، ولكننى أقصد مدركات الفكر (الجزء الثانى ـ الفقرة ٤٨) • وبين أنهما يتناظران طبقا للبديهة القائلة « يتعين حدوث تناظر بين أية فكرة والشىء أو الموضوع محل التفكير » (الجزء الأول ـ البديهة السادسة) ، ولكن لقد كان بوسعه أيضا ارجاع ذلك الى القضية التى مؤداها « ان

الجوهر المفكر والجوهر الممتد عبارة عن نفس الجوهر الأوحد » ، لأن افكارنا هى هى أمثلة الفكر الذى يتحدث عنه عندما يحاجى ويقول ان الفكر والامتداد ما هما الا محمولين لنفس الجوهر ، وبينهما تناظر بالضرورة ·

ولم ير اسبينوزا داعيا ضروريا لاثبات وجود الله وخيريته قبل أن نستخلص وجود تناظر بين افكارنا والأشياء (على غرار مافعله ديكارت)، أو اثبات وجود تناغم مسبق يسود حالات النفس وحالات الجسم ، قبل اهتدائنا الى النتيجة عينها (كما فعل لايبنتز) · فما يهم فى هذا الشأن هو ملاحظة عدم وجود أكثر من جوهر واحد لابد أن يشتمل على كل شىء لو أريد له أن يكون الجوهر الأوحد ، ومن ثم لا يكون الفكر بوجه عام ـ وافكارنا بوجه خاص ـ متمايزا عن هذا الجوهر · والقول بأن أفكارنا قد لاتناظر الكينونة التى يتخذها العالم ، انما هو قول قد استند على افتراض مسبق باستقلال الفكر عن العالم · غير أنه اذا كان الفكر شيئا مستقلا عن العالم ، فان هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر · ولكن وجود جوهرين أو أكثر محال ، ومن ثم يتعين أن تناظر أفكارنا باقى العالم ، أو على أقل تقدير لابد من وجود تناظر بينه وبين افكارنا الحقة · ولم يعن اسبينوزا بذلك انكار افتقار بعض افكارنا ، بل والكثير منها ، الى الدقة · انه يقصد الأفكار التى تتوافق هى ومعايير « التعاريف الصائبة » والصحة المنطقية غير أن هذا لايعنى أن افكارنا الخاطئة أو المتوهمة لها مصدر آخر · فعلى أقل تقدير ، هناك تناظر بين مكوناتها وبعض الأشياء ايضا ، وماتحدثه من تشوش انما يرجع الى اضطرابها أو تعقدها ، على انحاء بعيدة عن الصحة المنطقية ·

وفيما يتعلق بهذا الاتجاه فى المحاجاة ، فاننى أكتفى بالتعقيب على الوجه الآتى : اذا سلمنا بوجود جوهر واحد وحسب ووجوب النظر الى كل شىء ـ رغم انه متضمن فى هذا الجوهر ـ على انه محمول محور ما ، ـ فان مايتبع ذلك هو وجود تناظر بين افكارنا المتمايزة والصحيحة منطقيا والأشياء · غير أن نفس الاتجاه الاستدلالى لا يمكن اتباعه على نحو مشروع لاثبات ذلك ، لأن مايترتب على تعاريف اسبينوزا وبديهياته وقوله بوجود جوهر واحد لاغير هو أن ما هناك بالفعل لن يزيد عن جوهر واحد فقط · وليس بمقدورك أن تفترض أن الموجود هو جوهر واحد فى برهانك الذى انتهى الى أن هناك جوهرا واحدا وحسب · ولم يفعل اسبينوزا ذلك ، ولكنه اعتمد بالأحرى على التوافق المنطقى بين تعاريفه وبديهياته وقضاياه وزعمه أن هذه التعاريف تتجاوب هى ومعيار التعريف

الصحيح ، وأنها هى الاتجاه الوحيد القادر على تزويدنا ببيان متماسك عن الواقع ، انها ربما تبدو متوافقة منطقيا ، ومن ثم فعند تقييمنا لها ، يجب أن نبحث : أولا – هل تعد مزاعمه الأخرى عنها صحيحة • وثانيا – لو كان ذلك كذلك ، فهل يتبع ذلك ان يتصف الواقع اتصافا فعليا بالطابع الذى أشار اليه •

ولكن علينا الآن أن نعود الى ماسيترتب على الآراء الأساسية لاسبينوزا من نتائج أخرى خاصة بطبيعة ما اعتدنا تسميته بالعالم الفزيائى أو عالم الأشياء • (وتتمين التفرقة بين مصطلح العالم ، كما هو مستعمل هنا ، ومايعنيه اسبينوزا « بالطبيعة » ، وهو معنى أكثر شمولا لأنه مرادف « لله » أو للجوهر الأوحد ، ومن ثم فانه يضم الفكر والأشياء معا) • ومن المشروع تماما تمشيا مع اسبينوزا الاعتراف بوجود « أشياء » مادمنا لانقع فى خطأ تفسيرها على انها جواهر متمايزة ، وليس العالم فى نظره « حشودا من الأشياء المتناهية » تقابل الله الذى خلقها ، كما ذهب لايبنتز (وأيضا ديكارت) • والأصح هو أنه الجوهر الاوحد اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد • وما جميع الأشياء فى العالم الا تحويرات معينة او جزئية للجوهر الأوحد الذى يضم كل شىء بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد •

وعلى هذا النحو ، فمن غير المقدور النظر الى العالم على أنه من « خلق » الله ، اذا فهمت هذه النظرة على انها تعنى القول بان العالم شىء متمايز عن الله بالذات ، فبالأحرى ان العالم هو الله نفسه بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد • فاذا قيل انه من خلق الله ، كان هذا من باب المجاز فحسب • ويفهم منه ان طبائع الأشياء الجزئية وجواهرها خاضعة لقوانين طبيعة الله • غير ان هذه القوانين انما هى قوانين كامنة فى العالم ذاته أو فى الجوهر الأوحد ذاته باعتباره امتدادا • وربما قيل أن الله هو « علة » العالم ، وأنه أوجده اعتمادا على فعل ارادى • والأرجح هو فهم هذا القول على انه يعنى أن الله هو تفسير لماذا أصبح العالم على هذا الحال ، وأن يفهم ذلك على انه يعنى امكان العثور على تفسير للعالم بالرجوع الى حقيقة ان الله (أو الجوهر الأوحد الحق) خاضع لمجموعة من القوانين التى تحدد طبيعته الأساسية او تتبعها •

وفى واقع الأمر ، لايصح أن يقال أن اسبينوزا قد اعتقد ان العالم قد خلق على الاطلاق ، اذا فهم هذا القول على أنه يعنى وجود زمان ما لم

يوجد فيه العالم • وعلى عكس ذلك ، فقد اعتقد أن العالم لابد أن يكون أبديا ، لأنه يلزم النظر الى طبيعة الله على أنها أبديـة ، ولأن طبيعة الله تستلزم وجود الله • وليس بمقدورنا أن نتصور الله موجودا بغير وجود العالم ، تمشيا مع ماذكره اسبينوزا ، اذا فهمت هذه المصـطلحات فهما صحيحا • ومن ثم فانه يقول : « لم يكن الله موجودا قبل شرائعه وسننه ، ولن يكون موجودا بغيرها » • (الجزء الأول الفقـرة ـ ٣٣) • ولقد اشترك هو ولايبنتز الى حد ما فى الاعتقاد أن وجود العالم يتطلب تفسير شريطة أن لايعنى هذا التفسير الظن بأن الله ـ وهو المتمايز عن العالم ـ قد خلقه فى لحظة ما • والأصح أن يكون التفسير هو أن وجود العالم من مستلزمات طبيعة الجوهر الأوحد أو الله، الذىيعدوجودهضرورةمنطقية• وقصارى القول أن البرهان الأونطولوجى عند اسبينوزا لاثبات وجود الله هو ذاته برهان وجود الجوهر الأوحد ، الذى عندما يقـع تحت محمول الامتداد فانه يعنى العالم •

وستترتب على هذه النظرة الى العالم جملة نتائج من الناحيـة المنطقية : أولا : يتعين النظر الى العالم على أنه متناهـى فى الامتداد • فتمشيا مع ماجاء فى (التعريف الثانى فى الجزء الأول) ان الشىء ينظر اليه على أنه متناهى تبعا لنوعه اذا أمكن لأى شىء آخر من نفس طبيعته أن يحده ، ومن هنا ستكون الأشياء الجزئية الممتدة متناهية ، لانها محددة بحكم امتداد أشياء أخرى من نفس الطبيعة • أما العـالم بالذات ، أو بعبارة أخرى وتبعا للتعريف : « الجوهر الأوحد » فانه اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد « فلا يمكن أن يكون له حدود • أو أى شىءآخر يحده من نفس الطبيعة » ، لأنه لاوجود لشىء آخر مماثل له فى طبيعته • وهى نتيجة مترتبة على عدم وجود أكثر من جوهر واحد • غير أن العالم ليس لامتناهيا بلا قيد أو شرط • انه متناه فقط من ناحية الامتداد • ولن يكون لامتناهيا بلا حصر الا اذا كان « الامتداد » هو المحمول الأوحد للجوهر • فالجوهر ذاته لامتناه بهذا المعنى ، لأنه لا وجود لمحمول موجب يفتقر اليه ، ومن ثم فانه لن يكون محدودا بمعنى وجود محمولات لا تنطبق عليه • غير أن هناك محمولات لاتنطبق على العالم بهذا المعنى ، عندما يكون المحمول الوحيد الذى ينطبق عليه هو محمول الامتداد • وأخص بالذكر من بين هذه المحمولات محمول الفكر ، ومن هنا بوسعنا القول أن العالم لامتناه تبعا لنوعه ، وان كان هذا اللامتناهى ليس فوق كل حصر •

ثانيا ـ اعتقد اسبينوزا ـ مختلفا عن لايبنتز ـ أنه بالاستطاعة القول بحدوث تفاعل أو تأثير متبادل بين الأشياء الجزئية • فلما كان اسبينوزا

لم يتصور العالم مؤلفا من عدد لامتناه من المونسادات بسلا نوافذ ، أو كجواهر منفصلة ، بمقدورها أن تتبادل التأثير بحكم طبيعتها ، فانه لم يكن بحاجة لفكرة التناغم المسبق لتفسير ظهور تبادل التأثير أو التفاعل ، ورأى عوضا عن ذلك امكان حدوث تفاعل بين الأشياء الجزئية ، يتسم فى الحق بضرورته بحكم عدم كون هذه الأشياء جواهر منفصلة،ولكنهابالأحرى تحويرات للجوهر الواحد أو الامتداد المستمر ، ومن ثم فان بينها ترابطا متبادلا وتبادل تأثير ٠٠ وما رآه مستحيلا ليس حدوث التفاعل بين الأشياء الجزئية (الذى اعتقد لايبنتز أنه مستحيل) ، وانما بالأحرى أن يعمل كل شىء جزئى مستقلا وبمعزل عن باقى الأشياء الجزئية ٠ اذ تستلزم مقدمة اعتبار جميع الأشياء مجرد تحويرات لجوهر مفرد شامل أن لايكون أى شىء من هذه الأشياء مستقلا عن باقى الاشياء ٠ فاذا تعذر التفسير الكامل لأى ملمح أو فعل للشىء بالرجوع الى سوابقه ومتداعياته فى باقى النسق، فان بالاستطاعة تفسيره بالقول بأن الشىء جوهر فى ذاته ٠ غير أن هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر واحد ٠ وهذا محـــال منطقيا فى نظـــر اسبينوزا ٠

وفى هذه النقطة ، يصبح الاعتراف بأن موقفه الخاص بمكانة الأشياء الجزئية هو موقف أقرب للتعارض والنظرة الحدسية ، ولربما بدا الادعاء بأن جميع الأشياء الجزئية ليست مستقلة فى الواقع بعضها عن بعض ؛ ولكنها بالأحرى تمثل تحويرات كثيرة مختلفة للجوهـــر الواحد غريبا بالتأكيد من منظور « المفهومية الدارجة » Common Sense انه يبدو غريبا فى اتجاهه نفس غرابة دعوى لايبنتز بأن العالم المخلوق برمته مؤلف من مونادات لايؤثر أى منها فى الآخر على الاطلاق ، وغاية ما هناك هو مايكاد يشبه التعارض بين مشكلات الحالتين ، لأن المشكلة هنا ليست كيفية النظر الى حالة التأثر والارتباط المتبادل ، ولكنها بالأحرى كيف ينظر الى مظهر الانفصال واللاتواصل ٠

ان مايجعل المشكلة تبدو أصعب فى أغلب الظن هو انكار اسبينوزا أن الجوهر الممتد يقبل الانقسام (الجزء الأول ـ الفقرة ١٣) ، وأنـــه مؤلف من أجزاء (الجزء الأول ـ الفقرة ١٥) ٠ اذ ينكر « أن الجوهر الممتد ليس بالاستطاعة تصوره الا كلا متناه وكواحد لايقبل القسمة » ، (الجزء الأول ـ الفقرة ١٥) ٠ ان هذا ييسر بالتأكيد تصور كيف ننظر الى الامتداد كمحمول لله ـ كما أنه ييسر ادراك كيف سينظر الىالأشياءالجزئية الممتدة كتحويرات لجوهر مفرد ، الامتداد أحد محمولاته ـ غير أن المشكلة

ستظل باقية عن كيفية التعامل والتجربة العادية ، التى يبدو أنها تبين أن « عالم الأشياء الممتدة ليس بعيدا كل البعد عن أن يظهر بمظهر الواحد الذى لايقبل القسمة » ·

ولقد حاول اسبينوزا النظر الى هذه المسالة على هذا النحو : « اذا نظرنا للكم كما يتمثل لمخيلتنا ، كما اعتدنا أن نفعل ، وهذه هى أسهل وسيلة لنا ، سنرى أنه متناه ، ويقبل القسمة ويتألف من أجزاء · ولكنا اذا نظرنا اليه كما يتمثل لذهننا وتصورناه كجوهر ، وهذه مسألة أشق ، فاننا سنكتشف ــ كما أثبتنا بطريقة وافية ــ أنه لامتناه ولايقبل القسمة وسيبدو هذا واضحا بالقدر الكافى للجميع عندما يقيمون فارقا بين الذهن والخيال ··· فالمادة هى هى فى كل موضع (و) أجزاؤها لايمكن التفرقة بينها ، الا عندما نتصور المادة بد أن تحورت على أنحاء شتى · وفى هذه الحالة ، يستطاع تمييز أجزائها ، لامن الناحية الفعلية ، وانما من ناحية الاحوال التى تتعرض لها » · (الجزء الأول ــ الفقرة ١٥) ·

على أن هذا يلغى المتعارض بين نظرتنا المعتادة والنظرة التى يقترحها اسبينوزا · ان كل ماتسعى اليه نظرتنا هو بيان أننا نفرق بين الخيال ــ الذى نتبعه فى تكوين معانينا العادية أو تصوراتنا المستندة الى مدركاتنا الحسية ، وبين الذهن أو العقل الذى نستعمله فى التحديد المنطقى لكيف يتعين أن تكون الأشياء بالفعل · ويقول اسبينوزا : ان علينا أن لاندهش اذا انبعثت من الشيئين صورتان مختلفتان ·· فاذا حدث شىء من هذا القبيل ، فانه لن يكون أمرا خطيرا بأى حال ، اذا راعينا أن العقل قد جاءنا بهاتين النتيجتين فى مناسبتين مختلفتين · فالعقل هو الشىء الذى يجب أن نعتمد عليه ، لأنه يعرفنا مايجب أن تكون عليه الحقيقة تبعا للضرورة المنطقية · وبمقدار ما يوحى بصورة مختلفة الخيال (الذى يعتمد الى حد كبير على الحواس) فلا ينبغى أن تؤخذ هذه الصورة المختلفة كمصدر موثوق به · ان ماتقوم به الحواس هو تيسير قيامنا بالتفرقة بين الأشياء على أنحاء شتى على نحو يفيد الحياة ، ولكن لكى تحقق ذلك ، فانها ليست بحاجة لتزويدنا بصورة دقيقة للأشياء ، مادامت تيسر لنا تحقيق التفرقة التى ننشدها فحسب · وفى هذه الحالة ، فانها تمثل ظاهريا ماهو مجرد حالات متنوعة لجوهر مفرد موحد لاينقسم ، وتبدو كأنها وحدات مستقلة · أما كيف تعمل بالفعل فليس له أهمية كبرى ، عندما يتعلق الأمر بمعرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ، لان هذه الناحية لن تكتسب الا عن طريق العقل وحده ·

وباختصار فان اسبينوزا لم يحاول حتى المصالحة بين نظرتنا المعتادة للعالم الممتد ونظرته اليه · والأرجح هو أنه قنع ببيان اختــلاف هاتين النظرتين وبالاشارة الى ان نظرتنا المعتادة ليس لها أسانيد قوية بالمقارنة بما لدى نظرته · واذا اقتضى الأمر الاختيار بين الخيال والعقل ، فان ما يتوجب علينا اتباعه عندما تكون المعرفة هى بيت القصيد ليس موضع نزاع البتة ·

وهناك نتيجة منطقية أبعد للمقدمة التى ترى وجود جوهر واحد ، وأن جميع الأشياء الجزئية ـ تبعا لذلك ـ هى مجرد تحويرات لهذا الجوهر الواحد بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد ، هى الضرورة المنطقية لكل شىء موجود ولكل حالة موجودة فى العالم ، أو انه كامل التحديد ، أو كما يقول اسبينوزا : «لاشىء حادث فى العالم،والأصح هو أن جميع الأشياء مشروطة فى وجودها وعملها على نحو معين بضرورة الطبيعة الالهية » (الجزء الأول ـ الفقرة : ٢٩) · فلا شىء يحدث بمحض الاتفاق ، وهذه نتيجة مستمدة من مبدأ السبب الكافى · ومن هنا فان كل شىء موجود ، وكل شىء يحدث فى عالم الأشياء ، يتعين تفسيره اما بالرجـــوع الى طبيعته ، أو بالرجوع الى طبيعةالله ـ يعنى لطبيعة الجوهر تحت محمول الامتداد ـ ولكن ان صح أن وجود الشىء أو طبيعته يمكن أن يفسر بالرجوع الى طبيعته ، فان هذه الطبيعة ستكون جوهره · غير انه ليس بالمقدور وجود أكثر من جوهر واحد ، ومن ثم يكون بالامكان تفسير جميع الأشــياء الجزئية وطبائعها بالرجوع الى طبيعة الله · ويجب أن تترتب هذه الأشياء منطقيا ، وبالضرورة على طبيعة الله (أو طبيعة الجوهر) بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد · فلو قصر تفسير شىء ما عن الضرورة المنطقية ، فان عنصرا من اللا حتمية سيكون قد تسلل ، وربما يكون الأمر على هذا الوجه ـ الذى قد يتعارض ومبدأ السبب الكافى ·

وعندما يتناول اسبينوزا هذه المسألة من الاتجاه المقابل ، فانه يعتقد ان الجوهر الأوحد أو الله موجود بالضرورة ، وأنه قد اتصف بما لديه من محمولات بحكم ضرورته ، وليس بحكم حداثته ، وان الحالات المرتبطة بأى محمول معطى ستتبعه بالضرورة (وليس كشىء حـادث) ، وأن التحويرات الجزئية او الصور الجزئية التى تفترضـها هذه الحـالات خاضعة خضوعا ضروريا وليس حادثا لطبائعها · فاذا سلمنا بأن هذا هكذا ، وأن الأشياء الجزئية لاتزيد كثيرا أو قليلا عن كونها هذه التحويرات فان مايتبع ذلك هو أن وجود هذه الأشياء الجزئية ومايتعلق بها جميعا ،

خاضع لضرورة قاطعة ٠ واذا أنت سلمت بمقدمات اسبينوزا ، سترى أن هذه النتائج لامفر منها ٠

ويواصل اسبينوزا كلامه على نحو يذكرنا بلايبنتز فيقول ان الله قد جاء بالاشياء للوجود فى أسمى كمال (الجـــزء الأول ـ الفقرة ٣٣) ٠ وبمعنى ما ، فانه يتفق هو لايبنتز على الاعتراف بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، ولكنه يختلف عنه فى الطريق الذى اهتدى به الى هذه النتيجة ٠ اذ يرى أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة لأنه العالم الأوحد الممكن منطقيا ، وان اتصافه بأسمى كمال انما جاء من « تبعيته بالضرورة لأسمى طبيعة» ٠فتمشيا مع ماذكره لايبنتز هناك جملة عوالم ممكنة منطقيا كان بوسع الله خلق أى واحد منها اذا تحدثنا منطقيا ، وأن الله قد اختار خلق هذا العالم لأن خيريته دفعته لاختيار أفضل الممكن ٠ أمـــا اسبينوزا فانه يرفض هذا الرأى جملة وتفصيلا ٠ اذ يعتقد ان أى خلل يعترى ما هو ضرورى منطقيا لهذا العالم سيكون معناه انتهاك مبدأ السبب الكافى ٠ فليس عند الله اختيار ، لأن وجود هذا العالم وطبيعته قد تحددا بطريقة صارمة تبعا لقوانين الطبيعة ٠

ولكن كيف يستطاع تمييز أى شىء جزئى عن باقى الأجزاء ؟ وتمشيا مع مايقوله اسبينوزا : ان هذا يتحقق لا تبعا لأشكالها أو هيئتها ، وانما أيضا بالنسبة « للحركة والسكون » ٠ فهذه هى الحالات التى تخص الأشياء الممتدة ٠ ويقول اسبينوزا : « يمكن التفرقة بين الأجسام بعضها وبعض من ناحية الحركة والسكون والسرعة والتمهل ، وليس من ناحية الجوهر » (الجزء الثانى ـ الفقرة ـ ١٢) ، ودرجة الحركة والسكون (أو مقدار الطاقة) التى تميز أى جســـم مفـرد من دالات تفاعلـــه هو والاجسام الأخرى ٠ غير أن أبسط الأجسام وحدها هى التى يســـتطاع تمييزها اعتمادا على طاقتها النسبية وحدها ٠ أما الاجسام الاشد تعقدا أو الاكثر تركيبا ، فيمكن تمييزها لا من حيث الطاقات النسبية لمكوناتها وحسب ، وانما أيضا بالرجوع الى علاقة مكوناتها بعضها ببعض ٠ ويعرض اسبينوزا التعريف الآتى للجسم المركب أو « الفرد » :

« عندما تتمكن الحركة المتبادلة (لأى اجسام بسيطة) من احداث علاقات ثابتة داخلها ، فاننا نصف مثل هذه الأجسام بأنها فى حالة وحدة ، وأنها مجتمعة تؤلف جسما واحدا أو فردا واحدا يمكن التمييز بينه وبين الأجسام الأخرى أو الافراد الآخرين استنادا الى هذه الوحدة : » (الجزء الثانى ـ الفقرة ـ ١٢) ٠

وقد تتجمع اجسام مركبة تركيبا بسيطا نسبيا (أو أفراد) لكى تكون أجساما أو أفرادا أكثر تركيبا · ورغم اعتقاد اسبينوزا أن الجسم الانسانى مثلا شديد التركيب ، الا أنه يرى أنه ليس نهاية المطاف فى عملية التركيب · ومن ثم فانه يشير الى أنه بالاستطاعة النظر الى العالم برمته كفرد واحد ، أجزاؤه ، يعنى أجسامه ، تتنوع على أنحاء شتى دون أن يطرأ أى تغير على الفرد (الجزء الثانى ــ الفقرة : ١٢) ·

وهكذا يربط اسبينوزا نظرته الى تكون الأفراد مع تركيب أجسامهم من أجسام أبسط بنظرته العامة الى عالم الامتداد « كشىء واحد لايتجزأ » : وقد ينزع بعض الناس أو يضطرون لأغراض التحليل الى النظر الى أشياء مثل الأجسام والخلايا والصخور والجسيمات الميكروسكوبية كوحدات فردية تتألف فى نهاية المطاف من مكونات بسيطة · ولكن فى الواقع أن هذه المكونات البسيطة ليست جواهر منفصلة أو مستقلة أو مشتتة ، كما قيل عن مونادات لايبنتز · والأرجح (وهنا يكون اسبينوزا على نحو ما قد اقترب من النتائج التى اهتدى اليها أخيرا علماء الفيزياء المحدثون) أن هذه المكونات البسيطة لها طابع مراكز الطاقة الدائمة التأثير كل منها فى الأخرى ، والتى تؤلف نسقا مفردا يحيط بعالم الامتداد بأسره ، ولا يزيد هذا النسق فى جملته أو ينقص ، ولكنه بالأحرى يؤلف وحدة مفردة ثابتة · وعلى هذا الوجه فانه يتصف بالوحدة ، ولا يقبل القسمة ، بمعنى أنه فى نطاقه لاوجود لأجزاء لا ترتبط بعضها ببعض · وتعتبر أية قسمة لها الى أجزاء متمايزة عملا تعسفيا ، ومجرد اجراء درجنا عليه ، ولكنه لايؤثر فى حقيقة اتصاف النسق فى شموله باتصاله · وفى نطاق هذا الاتصال ، هناك تجمعات لمراكز الطاقة التى ندعوها بالاجسام الجزئية وندركها كذلك · ولكن علينا أن لا نتعرض للتضليل من مظاهر الاتصال فننكر وجود « الاتصال » · والآن فانى أتساءل : هل تعد نظرة اسبينوزا الى العالم بعيدة حقا عن الاحتمال ؟ على أية حال ، انها ربما لاتبدو كذلك فى نظر العالم النظرى للفزياء ·

العقل والجسم

يقول اسبينوزا فى تمهيد الجزء الثانى من كتاب الأخلاق : « ان أغلب الكتاب عندما تحدثوا عن المشاعر والسلوكيات الانسانية تناولوا ــ على مايبدو ــ مسائل خارج الطبيعة ، ولم يبحثوا الظواهر الطبيعية التى تتبع القوانين العامة للطبيعة » · ويصح القول نفسه عن أغلب الكتاب الذين تحدثوا عن الطبيعة البشرية · غير أن اسبينوزا يرفض أى نظرة من هذا

القبيل الى نفوسنا ، أى النظرة التى ترانا كأننا منحدرون من أصل خارق للطبيعة كليا أو جزئيا ، تماما مثلما يرفض أى اتجاه لتصور الله على أنه كائن متمايز راديكاليا ، وبمعزل عن الطبيعة فى جملتها • ويعتقد أن هناك منهجا واحدا هو هو لفهم طبيعة جميع الأشياء مهما كنت طبيعتها ، يعنى اعتمادا على القوانين والقواعد الكلية للطبيعة » ، وبعبارة أخرى ، فانه لايتعين تصور الانسان باتباع منهج آخر غير المنهج المطبق على باقى الطبيعة ، فنحن جزء من الطبيعة ، ولاشىء غير ذلك •

وهكذا يكون اسبينوزا قد التزم بالنظرة « الطبيعانية » Naturalistic للانسان بوصفها معارضة للنظرة الخارقة للطبيعة ، على أنه لايجب الخلط بين « طبيعانيته » وبين « المذهب المادى » ، أو النظرة التى ترى أن كل شىء موجود يمكن أن يوصف بالرجوع الى الكيفيات الفيزيائية ، كالامتداد والحركة ، فالطبيعة كما يتصورها تحتوى على أشياء أكثر من الأشـــياء الممتدة المتحركة والتى يتألف منها « العالم » ، كما تحدثت عنه من قبل • فهناك هوية بين عالم المتحركات والطبيعة اذا نظر للطبيعة تبعا لأحـد محمولاتها ، يعنى محمول الامتداد ، ولكن للطبيعة محمولا آخر ، يعنى الفكر • وهذا المحمول لايمكن أن يرد الى محمول الامتداد ، حتى اذا لم يكن جوهرا قادرا على الوجود مستقلا عن الطبيعة اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد • وكما لوحظ من قبل ، فان اسبينوزا يعتقد « أن الجوهر المفكر والجوهر الممتد شىء واحد ، يدرك طورا من خلال أحد المحمولات ويدرك طورا آخر من خلال محمول آخــــر » • (الجزء الثانى ــ الفقرة السابقة) وهكذا فمن الضرورى أن يشار الى الفكر ، كما يشـــــار الى الامتداد فى أى وصف كامل للطبيعة بوجه عام ، وللانسان بخاصة •

فاذا سلمنا بأن الفكر أو الأفكار والامتداد أو الأشــــياء هى بكل بساطة « نفس الجوهر الواحد فى حالـــــة ادراكه من محمول ما تارة ، وادراكه من محمول آخر تارة أخرى » سنرى أن مايتبـــع ذلك فى نظر اسبينوزا : « ان ترتيب الأفكار وارتباطهـــا يتماثـــل وترتيب الأشـــــياء وارتباطها » (الجزء الثانى ــ الفقرة : ٧) هذا يعنى أن كل شىء أو تحوير للامتداد تتداعى معه احدى الأفكار أو احدى الأفكار المحورة •• وهلم جرا » ••• ولكن هذا لايعنى ان هناك ترتيبين مختلفين ، أحدهما يخص وقائع الأفكار والآخر للاشياء الفزيائية ، وأن بينها تناظرا • وعلى عكس ذلك ، وتمشيا مع مايذكره اسبينوزا ، فان مايتبع القول بأن الفكر والامتداد لايزيدان عن كونهما محمولين مختلفين لنفس الجوهر الواحد

هو أن « حالة » الامتداد وفكرة هذه الحالة هما الشيء الواحد نفسه ، بالرغم من التعبير عنهما على نحوين (الجزء الثانى ـ الفقرة : ٧) ٠ وفى حالة كثير من الأشياء ، فان الأفكار المتداعية لاتدرك ادراكا واعيا لا عن طريق الاشياء ذاتها أو عن طريقنا ، يعنى انهـا ليست واعيـة بذاتها ٠ ولكن اسبينوزا يعتقد أن جميع هذه الافكار يجب ان تكون كامنة فى الله أو الجوهـر اذا نظر اليه تحت محمول الفكـر ، مثلمـا تعد جميـع هذه الاشياء كامنة فى الله اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد ٠ وقد يكون لله أو الجوهر محمولات أخرى ٠ غير أن هذين المحمولين هما وحدهما المعروفان لنا ٠ وهذا يعنى أن كل شيء لدينا تجربة له اما ان يكون تحويرا للامتداد (ويتمثل فى شكل جسم أو شيء أو موضـوع) أو تحويرا للفكر (كالفكرة) التى لايمكن ان تكون سوى فكرة جسم ما أو شيء ، أو موضوع ما ٠

لم يكن الاعتقاد بوحدة الجسم الانسانى المؤلف من جسم وعقل اقل شيوعا فى أيام اسبينوزا مما هو عليه الآن ٠ واسبينوزا مستعد للتسليم بذلك شريطة ان تفهم طبائع الجسم والعقل ووحدتيهما فهمـا صحيحا ، لن يتحقق الا اذا فسرت هذه الوحدة بالرجوع الى التحليل العام السابق ٠ ومن ثم فلنبحث فى البداية الجسـم ثم العقل ثم طبيعة هذه الوحدة ٠

وفيما يتعلق بالجسم ، فان اسبينوزا لم ير داعيا لاثبات وجود جسم أى أحد ٠ فما دمت موجودا ، فلابد ان يكون جسمى موجودا أيضا ٠ فاذا كان تفكيرى هو الذى سيثبت اننى موجود ، فانه سيثبت أيضا ان جسمى موجود ٠ وهذه نتيجة للقضية التى ترى انه لن يحدث تحوير للفكر اذا لم يكن هناك تحوير للامتداد ، لأن الشيئين هما مجرد شيء واحد ، ينظـر اليـه تحت محمولين مختلفين ٠ فوجـودى ذاته ليس ضروريا ، كما بين اسبينوزا فى البديهية الأولى من الجزء الثانـى ونصها : « ان ماهية الانسان لاتستلزم ضرورة الوجود ، يعنى انـه فى نظام الطبيعة بالاستطاعة التجاوز عن وجود هذا الانسان او ذاك » ولكن اذا كنت موجودا بالفعل ، فان وجود جسمى وأيضا وجود تفكيرى سيكون امرا ثابتا طبقا للقضية التى ترى أن الفكر أو الأشياء المفكـرة ليسا جواهر فى ذاتهما ، ولكنهما بالأحـرى محمولان (أو تحـويران لمحمول ـ جوهر مفرد ، محموله الآخر هو الامتداد ٠ وهذه النتيجة قـد

ترتبت بدورها على القضية التى مؤداها أن هناك جوهرا واحدا لاغير ، وما الفكر والامتداد الا محمولين لنفس الجوهر الواحد ٠

ويعتقد اسبينوزا بحق اننا اذا سلمنا بوجود جسمى ، فانه لن يصعب تفسير ذلك ، مثلما يستطاع تفسير طبيعة الأجسام او الأشياء الممتدة بوجه عام ٠ ويذكر الملاحظات الآتية ضمن المسلمات التى جاءت فى الجزء الثالث ٠

يتألف الجسم الانسانى من عدد من الأعضاء المفردة التى تختلف فى طبيعتها وكل عضو بالغ التعقيد فى ذاته ٠ (١)

يتأثر بالاجسام الخارجية اعضاء الجسم الانسانى ، والجسم فى جملته على أنحاء مختلفة (٣) ٠

يحتاج الجسم الانسانى للحفاظ عليه الى طائفة من الأجسام الأخرى التى تجدد حيويته بلا انقطاع ، كما يمكن القول (٤) ٠

بمقدور الجسم الانسانى تحريك الاجسام الخارجية وترتيبها على انحاء شتى (٦) ٠

وبالاستطاعة اضافة هذه النقاط من القضية السادسة (الجزء الثالث : « اذا نظر الى كل شىء فى ذاته سنرى انه يسعى للاستمرار فى البقاء » ٠ وبعبارة أخرى ، فان جميع الأشياء الجزئية ـ بما فى ذلك الأجسام الانسانية ـ لها باعث ما يدفعها الى الحفاظ على بقائها ٠ غير ان الجسم الانسانى ، شأنه شأن الاشياء الجزئية الأخرى قابل للانحلال والفناء نظرا لاعتماده على اشياء أخرى ٠ فهو قادر على الاستمرار فى البقاء مادام بوسعه الحفاظ على النظام القائم بين اجزائه ٠ ويفنى اذا اختل هذا النظام بقدر ما ٠ ان جميع هذه الدعاوى من الحجج التى لايختلف بشأنها اثنان ٠ ويعتقد اسبينوزا بعد ذلك أنه كلما ازداد تعقد نوع معين من الجسم ، ستزداد قدرة اشياء بالذات من هذا النوع على تحقيق فرديتها ٠ وستزداد أيضا أنواع الوسائل القادرة على تأثرها بالاشياء الاخرى ٠ ويرى أن تركيب الجسم الانسانى ربما فاق فى تركيبه أى نوع آخر من الاجسام الموجودة ، ولعل البشر ليسوا أضخم الموجودات ٠ غيران هذه الدعوى بالاستطاعة توكيدها بالاستناد الى عظمة تركيب اعضاء جسمنا ، والمخ بوجه خاص ٠ ويعتقد أنه بناء على هذه المبررات غدا البشر اكثر انواع الأشياء استعدادا للتميز والتفرد ٠ فبمقدورهم الحصول على قدر أعظم من المعرفة يفوق باقى الأنواع ٠٠ على أن شدة تركيب أجسامنا

والذى اعتبرناه ميزة ، قد يعتبر عيبا فى مقام آخر ، لأنه يعنى اننا اكثر تعرضا للخطر من باقى الأنواع • فكلما اشتد تركيب الكائن العضوى ، ازدادت الوسائل القادرة على اخلال الوظائف التى يقوم بها •

فاذا كان هذا هو الطابع الأساسى للجسم الانسانى ، فما هى طبيعة العقل الانسانى ؟ • يرى اسبينوزا ان من بين المسائل البينة فى ذاتهـــا ـ مثلما رأى ديكارت قبل ذلك ـ « اننا نفكر » • « فالانسان يفكر » كما جاء فى البديهية الثانية من الجزء الثانى ، ولكن ما الذى يترتب على ذلك؟ ان مايترتب فى نظر اسبينوزا ليس وجود جوهر مفكر ماهيتـــه الوحيدة الشاملة هى انه يفكر • ان ما أدركه عندما الاحظ انى أفكر هو ماسماه : « حالات تفكير معينة ، يعنى أفكارا معينة ، ولكنى لا الاحظ بالاضافة الى ذلك شيئا مفكرا متمايزا عن جسمى يقوم بالتفكير • ويرى أن هذه المسألة واضحة مما دفعه الى القول بأنه من البديهيات « أننا لانشعر وندرك اشياء جزئية باستثناء الأجسام وحالات الفكر» (الجزء الثانى ـ البديهية الخامسة) ويردف قائلا انه لا وجود لأى شىء يضمن القول بأنه الى جانب الأجسام وحالات الفكر أو الافكار هناك شىء ثالث لديه التصورات أو الأفكار ، وأن هذا الشىء مندمج أو متناغم تناغما مسبقا هو و « العقل » • ولكن اذا سلمنا أن كل ماهو موجود فى الطبيعة تحويرات للامتدادات أو اجسام وتحويرات التصورات أو الأفكار • فى هذه الحالة سيتحتم تحوير فهمنا للعقل بالتبعية •

وبوجه خاص ، ان هذا يعنى استبعاد تصور العقل كجوهر قائم فى ذاته ، وتفسيره على أنه تحوير لتصور ما أو فكرة ما • ومامن شك فى أنها فكرة معقدة للغاية ، ولكنها رغم ذلك فانها قد جاءت كبديل للاعتقاد بوجود شىء مالديه أفكاره ، وبوسعنا أن لانتوقف عن القول بأن الانسان يفكر وأنه موجود فى العالم وأن للانسان جسما وله أفكار ••• شريطة أن لايفهم من ذلك ، أو يظن ، أن هذه الأقوال تعنى الزعم بأن الكائن البشرى شىء يتسامى عن الجسم والفكر ويتفوق عليهما • فاذا توخينا الدقة وجب علينا القول بأن الانسان فى الحق عبارة عن تحوير ما للجوهر الأوحد • ولما كان الجوهر الأوحد له محمولان هما الفكر والامتداد • كذلك الحال فى الانسان • فهو شىء واحد له محمولان : الفكر والامتداد • أى الفكر والجسم • ولايزيد الحدان عن كونهمـــا جانبين مختلفين لنفس الشىء الواحد • والحق أنه بالاستطاعة ذكر الشىء نفسه عن جميع الموجودات • ويتماثل اسبينوزا ولايبنتز فى رفض دعوى ديكارت بأن جميع الأشـــياء

ـ ماعدا الانسان ـ يمكن أن توصف بأنها امتداد وحسب • فجميع الموجودات بوصفها تحويرا لجوهر أوحد يمكن أن نبحث تحت محمولى الامتداد والفكر • ويقول اسبينوزا :

« ولقد كانت القضيتان اللتان طرحناهما عامتين كلية ، ولا يقتصر تطبيقهما على البشر فحسب ، لأنهما تنطبقان أيضا على باقى الأشياء المفردة ، لأن جميع الأشياء ـ وان بدرجات متفاوته ـ مفعمة بالحياة • فلكل شىء هناك بالضرورة فكرة تقابله ، على نفس حالة وجود فكرة للجسم الانسانى » (الجزء الثانى ـ الفقرة ١٣) •

ربما بدا هذه الكلام منطقيا ، وان بدا غريبا نوعا أيضا • وسوف نتحدث عنه بافاضة أكثر فيما بعد لزيادته وضوحا •

فأولا ـ هناك ماهو أكثر مما يستأهل أن يقال عن طبيعتنا • اذ لم ينساق اسبينوزا الى القول بحكم موقفه بأن ما أسميه عقلى يتألف من جميع مالدى من أفكار ، لأن الكثير مما عندى من أفكار ينتمى الى أفكار عن أشياء أخرى لايصح القول عنها على أى نحو بأنها جزء منى • فكل فكرة تخص موضوعا أو شيئا ، أو تعد فكرة لموضوع ما • والموضوع الذى يعد عقلى فكرته ليس شيئا آخر غير جسمى • وعلى حد قول اسبينوزا : « موضوع الفكرة التى تمثل العقل هو الجسم • وبعبارة أخرى ، حالة معينة للامتداد الموجود بالفعل ، ولاشىء آخر » • (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٣) • فعقلى لاشىء فى ذاته بمعزل عن جسمى • انه ببساطة فكرة جسمى باعتبارها مقابلة لأفكار أجسام أخرى أو أشياء أخرى • وهى ليست شيئا موجودا خارج جسمى تلتحم به ، انها ليست متمايزة عنه أو قادرة على الوجود مستقلة عنه ، كما تصور ديكارت العقل • ويقول اسبينوزا : « ان فكرة الجسم) والجسم ، يعنى العقل والجسم تمثلان الفرد الواحد نفسه بعد تصوره طورا تحت محمول الفكر وتصوره طورا آخر تحت محمول الامتداد » (الجزء الثانى ـ فقرة : ٢٣) • ولايعنى القول بأن بمقدورى أن أكون فكرة عن عقلى وجوب وجود شىء ما قد صنع هذه الفكرة • وهكذا يردف اسبينوزا ويقول :

« عندما نقول « فكرة العقل » ، أو العقل فحسب ، فاننا نقصد نفس الشىء •••• واذا راعينا الدقة سنرى ان فكرة الفكرة لاتزيد عن كونها الخاصية المميزة للفكرة باعتبارها قد تصورت كحالة للفكر دون رجوع للموضوع » (الجزء الثانى ـ الفقرة : ٢١) •

ولم يتناقض اسبينوزا هو ونفسه عندما يقول فيما بعد فى الجزء الثالث ان العقل ليس فى مقدوره أن يدفع العقل للتفكير ، أو ليس باستطاعة العقل أن يدفع الجسم للحركة أو السكون (الجزء الثانى ـ فقرة ٣) · لأن مايراه هنا بكل بساطة هو أنه لما كان الاثنان شيئا واحدا فما معنى أن يقال ان أحدهما يدفع الطرف الآخر لفعل هذا أو ذاك ! ان هذا قد يصح عندما يكون الكلام خاصا بشيئين متمايزين ، كالقول مثلا بان جسما يدفع جسما آخر للحركة فى اتجاه ما · ولكن لما كان العقل والجسم ليسا كيانين متفردين متمايزين ، لذا فلا معنى لأن يقال أنهما يتبادلان التأثير ·

لابد أن يكون قد اتضح الآن كيف تناول اسبينوزا مشكلة التفاعل بين العقل والجسم التى بدت بالغة الصعوبة فى نظر ديكارت ولايبنتز · انه لم يحل المشكلة ، ولكنه بالأحرى حللها ، بأن ذكر أنها ستتلاشى نهائيا اذا اعتبرنا الجسم والعقل شيئا واحدا · ولن تنبعث المشكلة الا اذا أخطأنا ونظرنا للعقل والجسم كشيئين مختلفين · ولربما قلنا أن هناك « وحدة للعقل والجسم » (ولقد فعل أسبينوزا ذلك) ، ولكن هذه الوحدة ليست وحدة بين جوهرين متمايزين · انها بالأحرى اتحاد : اتحاد محمولين منفصلين لجوهر فرد ·

والآن ، وكما أن الجسم بالغ التركيب ، فان فكرته ، يعنى العقل الانسانى ، شديدة التركيب أيضا · أو كما يقول اسبينوزا : « ان الفكرة التى تمثل الكيان الفعلى للعقل الانسانى ليست بسيطة ، ولكنها مركبة من عدد كبير من الأفكار (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٥) · ان هذا القول قد يساعد على زيادة معقولية مايذكره اسبينوزا عن العقل كفكرة للجسم · وتزداد هذه المعقولية عندما يتحدث عن العقل الانسانى ويصفه بالفكرة ذاتها الخاصة بالجسم الانسانى ، أو معرفة الجسم الانسانى » · (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٩ البرهان) · وبالاستطاعة طرح هذه المسألة على هذا النحو عندما نتحدث عن عقولنا ، فان بوسعنا أن لانعنى شيئا آخر غير أنفسنا ، باعتبار ان لدينا معرفة بأنفسنا · وما لدينا معرفة به عندما تتوافر لنا معرفة أنفسنا هو « أجسامنا » · ولايقصد بأجسامنا الملامح الفزيائية التى يمكن ادراكها من اجسامنا ، ولكن الأهم هو القدرات المتنوعة التى لدينا بفضل مالدينا من تكوين جسمانى ·· ولايعتبر اعتراضا على هذه النظرة قولنا اننا نعرف أننا قادرون على فعل الكثير من الأشياء التى

لن نستطيع النزوع لتفسيرها باتباع نظرياتنا الفسيولوجية الحديثة • ولن يدل على جهلنا النظرى أن يوجد بالضرورة تفسير لافلسفى مااللافعال التى تعجز نظرياتنا الفلسفية عن تفسيرها ، وليس من شك أنه قد بدا من الغريب أن يقوم اسبينوزا بعد أن سلم بجهلنا الفلسفى النسبى بالتحدث عن العقل عن « طريق معرفة الجسم الانسانى » ولكن ثمة مبررا مشروعا للغاية يبيح لنا الاعتراف بما بمقدورنا أن نفعل ، حتى اذا تعذر علينـــا تفسير ما يعنيه القول « بأننا قادرون على الفعل » على وجه الدقة • واذا سلمنا بعدم وجود مبرر لتصور العقل كشىء آخر غير فكرة الجسم ، فانه لن يتنافى والعقل الاسترسال فى القول بأن الشىء الذى جرى وصــــفه عندما وصفنا ما نحن قادرون على فعله كان هو الجسم ، ولاشىء آخر •

وطبقا لهذه النظرة ، فان الأفكار التى نحصل عليهـــا فى مختلف الأوقات لن تزيد عن كونها انعكاسات ذاتيـــة للتغيرات التى تطـرأ على حالاتنا الجسمانية • فاذا تغيرت حالتى الجسمانية على نحو ما ، واذا لم يكن جسمى شيئا أكثر من فكرة مركبة لهذا الشىء المركب (يعنى جسمى) فان مايتوقع لن يتجاوز أنعكاس هذا التغير فى الحالة الجسمانية فى هذه الفكرة المركبة ، يعنى عقلى • وهذا بالضبط مايحدث فى عمليات الادراك ، كما يقول اسبينوزا • فهناك أشياء غير جسمى تصـــطدم به على أنحاء مختلفة ، وتطرأ تحويرات لأفكارى تبعا لذلك • ومن ثم فـــانه يقول : « العقل الانسانى قادر على ادراك العديد من الأشياء ، ويتناســـب ذلك طرديا وقدرة الجسم على تلقى العديد من الانطباعات (الجـــزء الثانى الفقرة : ١٤) • وكلما ازداد تركيب الجسم ازدادت سبل تأثره وازداد تنوع المدركات بالتبعية » • وفى نظره ان هذه الحالة تمثل ناحية واحدة على أقل تقدير يختلف فيها العقل الانسانى عن الأشياء الأخـــرى ••• ويتفوق فيها عليها • اذ يلاحظ اسبينوزا :

« عندما يتوافر لجسم ما لياقة أكبر من الأجسام الأخـــرى تساعده على القيام بأفعال أوفر ، وعلى تلقى العـــديد من الانطباعات فى الوقت نفسه فانه ستتوافر للعقل أيضا أكثر من العقول الأخـــرى القدرة على تكوين العديد من المدركات الآنية ••• » (الجزء الثانى ـ الفقرة : ١٣) •

يساعد هذا الايضاح أيضا على زيادة فهم القول بأنه فى حالة أى شىء موجود (وليس أنفسنا فقط) هناك فكرة لهذا الشىء تتطابق معه ، مثل تطابق الفكرة (يعنى العقل الانسانى) هى والجسم الانســانى ،

بالرغم من الاختلاف البين بين البشر والأشياء الاخرى اذا راعينا القضية الاخرى القائلة : « ان العقل الانسانى لايعرف الجسم ·· الا عن طريق افكار التحويرات التى يتأثر بها الجسم » (الجزء الثانى ـ الفقرة ١٩) · اذ يصح الشيء نفسه عن الأشياء الأخرى أيضا · وهذا يفسر الاختلاف الكبير بين البشر ودرايتهم الملحوظة بأنفسهم والحيوانات ووعيها الأشد قصورا ، والأشياء غير العضوية التى لايصح نسبة الوعى لها على الاطلاق· فاذا صح وجود تناسب طردى بين « معرفة الشيء بنفســـه » ، ومقدار تأثره بالأشياء الأخرى ، واذا كان الوعى الذاتى يفترض مسـبقا وجود قدرة فائقة من هذا النوع ، فى هذه الحالة ، فانه يتوقع عدم اتصاف الاشياء البسيطة نسبيا (كالأشياء اللاعضوية) بالقدرة على الوعى الذاتى ، وأن لا يصادف الوعى الذاتى المتميز الا عند الانسان ، الذى يعتبره اسبينوزا أشد تركيبا من مثل هذه الأشياء أو الحيوانات فحسب · فاذا اتضح ان هذا التفسير فيه الكفاية للمكانة المتفردة نســـبيا للوعى الذاتـى الذى يتمتع به الانسان ، فلربما تساءلنا عن كيفية تفســير هذا الوعى الذاتى بغير التجاء الى الرجوع الى قوة خارجية ، من نوع يرفضه اسبينوزا · وعلى هذا النحو ، تمكن من تفسير المكانة الفريدة للانسان فى هذا المقام بغير اضطرار الى التنازل عما زعمه عن ضـرورة تحوير محمولى الفكر والامتداد حتى ينطبقا على الموجودات أو الزعم بأن العقل الانسانى هو مجرد فكرة للجسم الانسانى ·

على أن اسبينوزا لم يقتصر فى تفرقته بين الانسان وباقى الأشياء على رد الاختلاف الى مالدى الانسان من قدرات أعظم للادراك ، اذ قال : « ان عقلنا فعال فى حالات معينة وسالب فى حالات اخـــرى » (الجزء الثالث ـ الفقرة الأولى) · انه سالب الى حد أن أفكارنا المميزة تتوالى الواحدة منها عقب الأخرى من تأثير فاعلية منبه خارجى فحسب ، أو تبعا لنظام الطبيعة · وعقلنا فعال من ناحية اخـــرى ، كما يبين من تعاقب أفكارنا المميزة للمنطق واتباعها لقوانينه · وبمقدور العقل أن يكون فعالا على هذا النحو عندما يكون هناك توازن عضوى نسبى فحسب · وحتى فى حالة التوازن العضوى ، فان اغلبنا (وربما نحن جميعا فى معظم الوقت) يتشابه هو والحيوانات بوجه عام فى عدم التفكير بالفعل على الاطلاق · غير أن الشيء المهم هو أنه فى مثل هذه الحالة ، يكون العقل الانسانى قادرا على الاستدلال المنطقى ، على اقل تقدير ، وتترتب افكاره الجزئية فى تسلسل منطقى ، وليس مجرد تسلسل طبيعى فحسب · وفى مثل هذه

الحالة يكون باستطاعتنا شيء من القدرة على تقرير المصير على نحو فريد ٠

وليس من شك أن هذه القدرة على تقرير المصير تكون بمعنى محدد للغاية ٠ ان كل ماتدل عليه هو قدر من التحرر من تأثير المنبهات الخارجية٠ انها لا تعنى أنه فى مثل هذه الحالات ، سينظر الى الفكر على أنه مستقل عن حالاتنا الجسمانية ٠ وعلى عكس ذلك ، اذ يعتقد اسبينوزا أنه حتى فى حالات من هذا القبيل ، فان أفكارنا ستكون انعكاسات ذاتية لحالاتنا الجسمانية ٠ وستكون بوجه خاص ــ وكما يميل فلاسفتنا هذه الأيام الى القول ــ انعكاسات لحالات أمخاخنا ٠ غير أن مثل هذا الاساس الفسيولوجى حتى للتفكير المنطقى ، لن يضعف من صحة وصفه بالمنطقى الى جانب خضوعه للمنبهات الخارجية ٠

وبقدر نجاح العقل فى الاتصاف بالفاعلية على هذا النحو ، تكون قدرته على تحقيق النوع الأوحد من الحرية التى يراها اسبينوزا ممكنة لنا ٠ ان هذه الحرية هى حرية الارتباط الوثيق بالمنبهات الخارجية والدوافز الطبيعية التى تعمل على الحفاظ على وجودنا الجسمانى ٠ غير أن هذه الحرية ليست مرادفة للتلقائية الكاملة ، او تلاشى الخضوع لقوانين من أى نوع ٠ ففى نظر اسبينوزا ، الحرية من هذا القبيل محض خرافة ٠ فالله ذاته ليس حرا بهذا المعنى ٠ ان أفكارنا تترتب اما بتأثير المنبهات الخارجية والقوانين السيكلوجية أو بفعل القوانين المنطقية ٠ وعندما تترتب هذه الأفكار تبعا لقوانين المنطق فانها تساعدنا على الاقتراب من نوع الحرية التى يتمتع بها الله ذاته ٠ اننا لن نصبح عللا لوجودنا ٠ولكن وكما يقال فى حالة الله : انه حر لأنه يخضع لقوانين طبيعته العقلانية فحسب ٠ نعم اننا سنصبح أحرارا بمقدار انتظام افكارنا فى نسق وفقا للقوانين نفسها ٠ وهذا نوع من الحرية ، لأن هذه القوانين ليست من القوانين التى تنسب لطبيعة وجود غريب عن أنفسنا ٠ فكما يعتقد اسبينوزا أن أجسامنا عبارة عن تحويرات جزئية للجوهر الأوحد ، اذا نظر اليه تحت محمول الامتداد ٠كذلك فانه يعتقد ــ وهى نتيجة منطقية اذا راعينا مقدماته ــ ان عقولنا ليس بمقدورها أن تتخذ صورة أخرى غير تحويرات نفس الجوهر الفرد بعد النظر اليه تحت محمول الفكر ٠

أخيرا فاننى أطرح سؤالين : أولا ــ لربما كان امكان تطبيق ماجاء به اسبينوزا من تعاريف وبديهيات ومسلمات مبدئية عن العالم الفعلى

اكثر اشكالا مما اعتقد · ولكن وحتى اذا نزعنا للتشكك فى امكان تطبيقها على العالم الفعلى ، فهل هناك أساس نرتكن اليه للاختلاف معها ؟ وثانيا ـ لو فعلنا ذلك ، فهل هذا سيعنى رفض النقاط الجزئيـــة المختلفة التى قدمها ؟ · واذا اتضح اننا نشعر باستهواء نحو بعضها بالرغم من رفضنا للمبادىء الأساسية التى استند اليها فى محاجاته لهذه النقاط ، فهـــل يستطاع انقاذها والدفاع عنها اعتمادا على حجج مختلفة مســـتمدة من افتراضات ومبادىء مختلفة ·

الفصل الرابع

لوك

عاصر « جون لوك »(*) لايبنتز واسبينوزا ، وفى الواقع لقد ولد لوك سنة ١٦٣٢ ، قبل مولد اسبينوزا بسنتين وبعد مولد لايبنتز بأربع عشرة سنة • ونشر أهم مؤلفاته
Essay Concerning Human Understanding
١٦٨٩ بعد نشر كتاب الأخلاق لاسبينوزا باثنى عشرة سنة ، ولكن قبل نشر كتاب « المونادولوجى » للايبنتز بسنوات قليلة • ولم يكن لايبنتز على غير علم – بأية حال – بآراء لوك وحججه • فلقد كتب فيما بعد أطول مؤلفاته ردا مباشرا على ماجاء فى كتاب « المقال » ، تضمن اعتراضات على الكثير مما قاله لوك • ومن المؤكد أن لايبنتز لم يعتقد أن حجج لوك أسمى من حججه • ونحن نحسن صنعا اذا حكمنا بعدم كفاية الآراء التى عرضها لوك لتقويض دعائم برنامج فلسفى من صنع فيلسوف بارع ومقتدر مثل لايبنتز (أو غيره من العقلانيين) • اذ يختلف اتجاه لوك الى المشكلات الفلسفية (وايضا الاتجاهان الماثلان لبركلى وهيوم اللذان جاءا بعد اتجاهه) عن اتجاه هؤلاء العقلانيين • غير أن مسألة ايهما الأفضل من المسائل التى تصعب الاجابة عليها ببساطة اعتمادا على أى النظرتين سبقت الأخرى (فعلينا أن لاننسى أى النظرتين ظهرت فى الجزر البريطانية وأيهما ظهرت فى القارة الأوروبية) •

(*) الاحالات هنا الى أرقام الكتب والاقسام من كتاب
An Essay — John Locke
Concerning Human Understanding وقد أشرف على اعداد هذا الكتاب
A.D. Woozley (نشر كليفلند ونيويورك ١٩٦٤) •

ومما يثير بعض الاهتمام أيضا أن يلاحظ أنه من بين الفلاسفة الثلاثة تميز لايبنتز واسبينوزا بلا منازع بألمعيتهما وأصالتهما · ويرجع ذلك ــ فى الحق ــ الى شدة اعتدادهما بنفسيهما ، والى تواضع لوك ، حتى وان بالغا نوعا فى هذا السبيل · وهل هناك من يتخيل قول لايبنتز واسبينوزا لقرائهما ــ مثلما فعل لوك فى كتابه Epistle to the Reader « أن الاشتراك فى عملية تمهيد الأرض بعض الشيء وازالة القمامة التى تعترض طريق المعرفة ··· عمل طموح الى أبعد الحدود ·· »(٥٨) · فلقد ركز اسبينوزا ولايبنتز (وكذلك ديكارت قبلهما) نظرتهما على غاية أسمى ، وان كانا لم يختلفاهما ولوك عندما نزع الى القول بأن المعرفة : « ستكون عظيمة التقدم فى العالم ، اذا لم تتعرض محاولات البشر الدائبة والمخلصة للتعويق من أثر الاستخدام اللوذعى ــ وان كان تافها ــ لمصطلحات شاذة ومفتعلة أو غير مفهومة أقحمت على العلوم وصنعوا منها فنا خاصا ··· » (٥٨ ــ ٥٩) · وليس من شك أن ما خطر ببال لوك عندما قال ذلك كان العقلانيين الفلسفيين ، وأيضا الفلاسفة الذين اتبعوا الفلسفات المأثورة للعصور الوسطى · ولكن ألم يكن بمقدور لايبنتز واسبينوزا الاعتراض على ذلك والقول بأن لوك بدلا من « أن يزيل بعض القمامة التى تعترض طريق المعرفة » فانه قد أقام فى الواقع حوائل للمعرفة عندما أعلن رأيه الدوجماطيقى بأن جميع أفكارنا ذات البال لاتزيد عن كونها مركبات من الانطباعات Impressions البسيطة للاحساسات الخارجية والداخلية ·

لم يكن لوك فيلسوفا محترفا ، وتماثل هو ولايبنتز فى تكريس الكثير من وقته وجهده أثناء فترة نضجه فى المشاركة فى المسائل العامة · ولكنه اختلف ولايبنتز ، لأنه لم يؤلف عددا كبيرا من المقالات القصيرة تعبر كل منها عن بعض أفكار بالذات شغلت الرأى العام آنئذ · اذ أمضى لوك سنوات طويلة فى اعداد القليل من الدراسات المنهجية المسهبة الشاملة ، وان كان هذا النهج هو الأسلوب الذى درج عليه الانجليز فى البحث · واختلف عن ديكارت ولايبنتز واسبينوزا لأن دافعه لتأليف كتاب « المقال » لم يكن الرغبة فى وضع نسق ميتافزيقى يحيط بكل شيء ، ويتناول جميع القضايا ابتداء من قضية الله الى قضية الانسان والعالم بطريقة منهجية تساعد على انشاء أسس العلوم على غرار الرياضيات ، فالأصح هو أن اهتماماته كانت ابستمولوجية (عرفانية) ــ أساسا) · اذ يقول لوك : « ان غرضى (هو) البحث فى أصل المعرفة الانسانية ويقينها ومداها ، الى جانب أسس مسائل كالاعتقاد والظن والتصديق ، ودرجاتها » ١٢ .I.I)

فكما لاحظ فى كتاب « الرسالة » لقد رأى انه قبل « أن نشرع فى أيـــة أبحاث ذات طبيعة (ميتافزيقية) من الضرورى أن نفحص قدراتنا ونطمئن اليها لكى نقرر ماهية الموضوعات التى تهمنا ومن المناسب بحثها »(٥٦) ٠

وفى الواقع ، لقد توافر للوك الكثير مما يستحق أن يقال عن الأشياء التى يتألف منها العالم والعقل الانسانى وطبيعة الانســان ، بل ووجود الله ٠ غير أنه اعتقد أن مجال المعرفة الانسانية الممكنة ومداها محدود أكثر مما ظن الفلاسفة الذين تحدث عنهم ، والذين لم يعترفوا بانحاء كثيرة من هذه المحدودية ، ومن ثم اتجه الى زيارة كبح جماح ادعاءاته الفلسفية ، وبدأ تقليدا يدعو الى عدم الوثوق بالميتافزيقا والتركيزعلىالابستمولوجيا ٠ وهذه ناحية تميزت بها الفلسفة اللاحقة الناطقة بالانجليزية حتى يومنا هذا٠ ولا جدال أن الأساس الذى استند اليه قد اتسم بسلامته ٠ فعلينا أن نحدد مجال قدراتنا العرفانية وحدودها قبل أن نشرع فى محاولة اكتشاف طبائع الأشياء ٠ وبغير ذلك ، فان ماننشده سيتجاوز ماندركه ، ولن تكون النتائج التى نهتدى اليها معرفة بالمعنى الحقيقى على الاطلاق ، ولكنها ستكون مجرد خواطر لا أساس لها ، لايستبعد أن تكون قد ضلت سواء السبيل ٠ على أن الوجه المقابل لهذا الرأى يدل على أننا اذا نظرنا الى قدراتنا العرفانية على انها أكثر قصورا مما هى عليه وفرضـــنا قيودا فى غير موضعها على أنفسنا ، فاننا سنكون قد حرمنا أنفسنا من المعرفة التى بمقدورنا فى الحق الاهتداء اليها ٠ وتمشـــيا مع ماذكره نقاده اتباعا للنزعة العقلانية (ابتداء من لايبنتز) كان هذا هو مافعله لوك ٠

البرنامج والمنهج

باستطاعة لوك أن يقنع ببرنامجه البعيد نسبيا عن الطموح (اذا تحدثنا ميتافزيقيا) لأنه لم يضع آمالا كبيرة على الاعتماد على المعرفـــة الميتافزيقية كما فعل العقلانيون ، وبوجه خاص ، فلم يبد له أن هناك حاجة تدعو الى الحصول على قدر من اليقين يمكن مقارنته بما يهتدى اليه فى عالم الرياضيات ، يضفى على أسس العلوم ، لاقصائها عن عالم الايمان البحث حتى تصبح جديرة باسم المعرفة ٠ ولم يشارك اسبينوزا فى الشعور بأن السعادة الباقية بالاستطاعة الحصول عليها اذا عرفت الحقائق الأبدية الدائمة اى من المعرفة الميتافزيقية وحدها بالتبعية ٠ وفيما يتعلق بهذه المعرفة الميتافزيقية ، أو الولع الذى كان عند اسبينوزا «بالمطلق» وأيضا تلك السعادة العميقة التى لن تتحقق الا عن طريق الاتحاد بهذا المطلق وحده،فانلوكامالم

يشعر بأى حاجة لهذه المعرفة ، أو تعلم منذ حداثته قمعها • وفضلا عن ذلك ، فانه كان يؤمن بالوحى المسيحى كملاذ يلجأ اليه كطريق مختصر الى الحقيقة القصوى مختلفا عن اسـبينوزا الذى عزف عن الالتجـاء اليـه •

على أنه فيما يتعلق بالجانب الأول ، فان لوك قد قطع صلته بطريقة حاسمة عن برنامج المذهب العقلانى • فلقد هيمن نموذج « الرياضيات » على تفكير العقلانيين الذى رأوه قادرا على تزويدهم بنموذج لكيفية انشاء الحجج الفلسفية ، وأيضا بمعيار للمعرفة يعتقد أنه يقبل التطبيق بوجـه عام • ونظر الى البراهين الهندسية كنماذج للمحاجاة الفلسفية ، ونظر الى اليقين فى المنطق على أنه يقين يناسب كل معرفة حقة • أما لوك نقد تأثر أكثر من ذلك بالعلوم الفزيائية الحديثة العهد فى تيار التقدم ، واعتقد أن لهذه العلوم معاييرها للحقيقة وأنها ليست معرضة لخطر التدهـور والتحول الى مجرد ايمان • فلا أحد ينكر أن علم الهندسة يناسب على خير وجه اكتشاف خصائص الأشكال الهندسية ، ولكن علماء الفزياء هم الذين يكتشفون العالم بلا توقف • واستخلص من ذلك أنه اذا صـح أن معرفة العالم هى مانسعى اليه فانه من الأفضل لنا أن نحاكى علماء الفزياء وما يفعلونه عندما يركزون على المعطيات الفزيائية بجعلها نقطةبدءلأبحاثهم ومعيارا للصحة ، بدلا من محاجاة علماء الهندسة عندما يتخذون التعاريف والبديهيات اللاتجريبية كنقطة بدء لهم ، ويتجاهلون المعطيات التجريبية • ومن هنا نظر لوك الى التحليل التجريبى والاستدلال الاستقرائى عند علماء الفزياء كنموذج للمعرفة الحقة ، عندما يتعلق الأمر بالأمور الواقعة ، ومن المفروض أن العالم التجريبى يتبعوا فى أداء مهمته ، يعنى عند مواءمته النظريات والأفكار بالمعطيات المشاهدة • ولقد حاول ديكـارت تحرير الفلسفة من القيود الخارجية التى فرضها عليها اللاهوت المسيحى • أما لوك فقد سعى لتحريرها مما اعتقد أنه معايير الرياضيات الغريبة عنها •

على أننا ربما تساءلنا : ألم يستعض لوك ـ عندما فعل ذلك ـ مجموعة من المعايير الخارجية عن الفلسفة بمعايير أخرى ؟ وعندما ترك المعايير المناسبة تماما للميتافزيقا ، فانه فضل عليها تلك المعايير التى لاتناسب غير الفزياء • ان هذا هو مايتوقع أن يقوله العقلانيون • فلا ننسى أن لايبنتز واسبينوزا لم يتشككا فى ملائمة المنهـج التجريبى للفـزياء • وتركز اعتراضهما على القول بأن ميدان بحث لكل من الميتافزيقا والفزياء هـو مجالان مختلفان من المسائل التى يحتاج كل منهما للمنهج المناسب لـه

للاجابة عنها ، وانهما يتطلبان تطبيق معيارين من نوعين مختلفين • بطبيعة الحال ، كان بامكان العقلانيين القول بأن المسائل الميتافزيقية انما هى مسائل تعلو على آفاق المعرفة التجريبية • وهذا سر تسميتها بالميتافزيقا (مايتجاوز الفزيقا او الفزياء) ، ومن ثم فان القضية يمكن اجمالها فيما يأتى : هل كان لوك محقا فى الادعاء (الذى حرص على التشبث به) بأن المعرفة التجريبية هى النوع الأوحد من المعرفة الميسور لمخلوقات على شاكلتنا •

ويشير لوك الى أن نوع البحث الذى اجراه فى كتاب « المقال » قد هدف الى تحقيق المتعة والنفع معا • فاتصافه بالمتعة انما يرجع الى أنه يساعد على الاهتداء الى المعرفة حتى اذا لم تزد عن ادراكنا لمدى قوانا العرفانية ، لأن الاهتداء الى المعرفة أيا كان نوعها ممتع فى ذاته • ويقول : « لما كان الفهم هو اسمى ملكة فى النفس •• فانه يحقق بهجة عند استعماله تدوم اكثر من اية بهجة تأتى عن طريق اية ملكة اخرى » (٥٥) • اما النفع الذى يترتب على البحث فيرد الى حد كبير الى الخلاص مما يعتبره خواطر تافهة فارغة فى المسائل الخارجة عن نطاق ادراكنا • وكتب :

« قد يكون من المفيد أن ندعو العقل البشرى الى المزيد من الحيطة قبل الغوص فى المسائل التى تتجاوز ادراكه ، وأن يتوقف عن البحث بعدأن يبذل قصارى جهده ، وأن نقنع بالجهل بالقضايا التى يبين بعد الفحص انها تجاوز قدراتنا » (٤ I.I)

على أية حال ، لقد أدرك لوك أيضا بعض مزايا موجبة يمكن ان تعود من هذه الظاهرة التى انتقدها • فاذا أمكن ايقاف الناس عن اضاعة الوقت فى التشاحن حول مسائل يتعذر حلها ، حينئذ ، وبمجرد حسم مسألة الحدود التى يتعين أن تتوقف معرفتنا عندها ، فانه سيكون بمقدورنا الشروع فى انماء معرفتنا فى النطاقات المباحة للانطلاق فيها • ويشعر لوك بوجود قدر كاف من المسائل التى باستطاعتنا التعرف اليها والقادرة على شغلنا وتلبية احتياجاتنا العملية ، ويقول :

«ليست مهمتنا أن نعرف جميع الأشياء • فعلينا ان نكتفى بالنواحى التى تتعلق بسلوكنا • فاذا تسنى لنا الاهتداء الى تلك المعايير التى يستطيع أى شخص يتصف بالعقلانية ان يعتمد عليها عندما تواجهه

الظروف التى نحيا بها فى العـــالم ، والتى بالمقدور بل ومن الواجـب ان تتحكم هذه المعايير فى ادائه وافعاله ، فاننا لن نبالى اذا وجدت بعض اشياء عجزنا عن معرفتها » ٠

والمنهج الذى راى اتباعه لتحديد طبيعة المعرفة البشرية ومداهـــا وحدودها (الفصل الأول) يتلخص فيما يلى : « البحث عن أصـل هذه هذه الأفكار ٠٠ التى يلاحظها الانسان ويعى وجودها فى عقله والحصول على الوسائل التى تساعد على تزويد الفهم بها » (٢ (I.I. ويرى لوك كجميع الفلاسفة الآخرين انه من المسلم به أننا نفكر ، أو نعى اشياء مختلفة ٠ واستخدم لوك كلمة «افكار» للدلالة على كل ما تتالف منه محتويات وعينا ، عندمايتوافر الوعى ، ويقول فى هذا الشأن : « لما كانت كلمة فكرة هى افضل كلمة للدلالة على أى شىء يكون موضوعا للفهم عندما يفكر الانسان لذا استخدمتها للدلالة على كل ما يستعمله العقل عند قيامه بالتفكير » ويستطرد قائلا : « لقد افترضت أنه من السهل التسليم بوجود مثل هذه الأفكار فى عقول الناس ، لأن كل انسان على وعى بها فى نفسه ٠٠٠ ومن هنا سيتركز أول بحث لنا على كيف جاءت هذه الافكار الى العقل » ٠ (٨ (I.I.

ربما بدا هذا الاستهلال بداية معقوله تفى بالغرض ٠ فالجميع متفقون على أن المعرفة التى يحتمل أن يعتقد اى انسان انها متوافرة له ، يتعين أن تتالف من توافر افكار معينة عندنا ، واذا سلمنا باحتواء كلمة افكار على كل شىء قد نكون على وعى به ، فانك عندما تذكر انك تعرف شيئا ما كان معنى ذلك ان لديك افكارا عنه ، أو افكارا معينة تتوارد الى عقلك عنه فى الوقت المناسب ٠ ولن يصعب ادراك المخطط الذى سيضعه لوك اذا سلمنا انه كان ينوى البحث عن « كيف وردت الأفكار الى العقل » فى المقام الأول ٠ فاذا أمكنه ان يثبت ان جميع افكارنا مستمدة من التجربة فى نهاية الامر ، فانه سيشير الى ان مايتبع ذلك هو القول بأن التجربة وحدها هى التى يمكن ان تكون مصدر اية معرفة بمقدورنا الحصول عليها، ومن ثم تكون المعرفة التجريبية هى النوع الوحيد من المعـــرفة المكنة للانسان ٠ وهكذا يكون لوك قد اعتبر مسالة كيف حصلنا اصـــلا على مالدينا من افكار مسألة حاسمة عند الرد على السؤال الخـاص بمدى معرفتنا وحدودها ، ومن هنا فأثناء قراءتنا له علينا أن نتسائل : هـــل تقتصر معرفتنا فى الواقع على الجمع بين افكار مستقاة بطريقة مباشرة من التجربة ؟ ، أم انه من الممكن ان تمتد معرفتنا على نحو ما الى ماوراء

هذه الحدود ؟ وهل لبعض أفكارنا معنى هاما أو مضمونا لا يمكن تحليله تحليلا كاملا ورده الى انطباعاتنا من الاحساسات الخارجية والداخلية ؟ أم أنه بالاستطاعة اما تحليل جميع أفكارنا تحليلا كاملا على هذا النحو ، أو بيان خلوها من أى مضمون ذى معنى ٠

ولما كان لوك قد تناول الرد عن هذا السؤال على أساس أنه يعنى « كيف استطاعت أفكارنا أن ترد الى العقل » ؟ فانه قد تصور امكانيتين لتحقيق ذلك : اما أن تكون كلها قد وردت الى العقل عن طريق التجربة (وهو مايعنى فى رأيه من خلال الحواس ، أو عن طريق ملاحظاتنا المستندة الى الاستبطان عن كيف تعمل عقولنا) أو يكون بعضها « فطريا » بمعنى أنها انطبعت فى عقول البشر ، « وتكون النفس قد تلقتها فى أول عهدها بالوجود ، وصحبتها عند مجيئها الى العالم » (١ (I·II. والظاهر أنه اعتقد أنه لو استطاع أن يثبت عدم وجود أفكار فطرية ـ أى أنه لاوجود لأفكار جاء بها العقل معه الى العالم عند المولد ـ فان مايتبع ذلك هو « لابدية » أن تكون جميع أفكارنا قد وردت الى عقولنا فى مختلف مراحل تطورنا عن طريق التجربة ٠

وهكذا خصص الكتاب الأول من « المقال » للهجوم على معنى الافكار الفطرية ٠ ولقد تبين اتجاهه فى مستهل الفصل الثانى : « قد يكفى لاقناع القراء المتحررين من الهوى والتحامل بزيف هذا الافتراض اذا اقتصرت على بيان ٠٠٠ كيف استطاع البشر بالاستعانة بملكاتهم الطبيعية وحدها الاهتداء الى جميع مالديهم من أفكار دون عون من أية انطباعات فطرية » (١ (I. II.) على أنه فى نهاية الكتاب الأول اعترف أن هذه المسائل ليست بهذه البساطة : « فلما كانت الحجج المعارضة (للأفكار الفطرية) بعضها قد انبعث من أفكار مشتركة متلقاة ، فاننى قد أرغمت على التسليم بالعديد منها ٠ وهذا أمر لا مندوحة عنه لأى انسان مهمته هى بيان زيف أى اتجاه من الاتجاهات أو عدم احتماله » (٢٦ (I. IV.) على أنه ربما كانت الأشياء التى سلم بها من الاشياء التى لا يميل احد أن يخالفه بشأنها ٠ فلعل قلائل هم الذين يشعرون بالرضاء عن فكرة « الافكار الفطرية » ٠٠٠ ولكن عندما ينظر الى الاشياء نظرة مسلم بها ويقال انها مستمدة من « آراء مشتركة متلقاة » فانه سيتعين الاعتراف بأن هذا سيفتح الباب أمام المدافعين عن الاتجاه موضع الهجوم ، اذا اتضح وجود أسباب قوية لانكار بعض الاشياء التى يسلم بها بوجه عام ٠

غير أنه فيما يتعلق بحجته ضد الأفكار الفطرية ، فان هذه المسألة لم تبد ذات بال ، لانه باستثناء النقطة الخلافية التى اثارها ديكارت ، عندما ذكر أن فكرة الله لابد أن ينظر اليها على أنها غرست فى العقل بوساطة الله ذاته ، ومن ثم فانها ستكون فطرية بمعنى ما ، فانه لايبدو أن اية نظرة من نظرات أى فيلسوف من الفلاسفة الذين نبحث فلسفاتهم فى هذا الكتاب ستستوجب بالضرورة الالتزام بمذهب الأفكار الفطرية او الاحكام الفطرية • والحكمان اللذان رشحهما لوك للنظر فيهما على أنهما من الأحكام الفطرية هما : أولا ـ ماهو كائن كائن • ثانيا ـ محال أن يكون الشىء موجودا وغير موجود معا • ولكن بينما افترض لايبنتز واسبينوزا أن هذين الحكمين او النقطتين (اللتين يصح وصفهما بقضية مبدأ الهوية وقضية مبدأ عدم التناقض) هما بداية كل بحث ، الا أنهما لم يعلنا أنهما فطريتان ، ولكنهما وصفا هاتين القضيتين بأنهما مبدأن أساسيان لكل فكر عقلانى • وبينما افترض لايبنتز واسبينوزا صحتهما ، فان لوك بالذات لم يكن ميالا البتة الى انكار ذلك • وعلى العكس فقد اعتقد بامكان الحكم عليهما حدسيا بأنهما صحيحان بمجرد فهمنا لمعنى المصطلحات التى جاءت ضمنا • ومن ثم فانه لايجوز القول بوجود أى موضع حقيقى للخلاف بين لوك ولايبنتز واسبينوزا فى هذا الشأن • بل وربما لم يبد حتى انهما كانا سيختلفان هما ولوك عندما قرر بشأن هاتين القضيتين : « أنه من الزيف القول بأن العقل قد اكتشفهما » وأردف بعد ذلك معززا هذا الرأى بقوله :

« ليس العقل ••• شيئا آخر غير ملكة استخلاص القضايا غير المعروفة من المبادىء أو القضايا المعروفة بالفعل ••• ومن ثم فانك اذا قلت أن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطبعة على هذا النحو ، فانك تكون قد ذكرت أن استخدام العقل يكشف للانسان ما عرفه من قبل ••• ويتساوى هذا القول فى واقع الأمر وقولك أن الناس يعرفونها ولايعرفونها معا »
(I.II. ٩)

ولم يتصف لايبنتز واسبينوزا بالسذاجة التى تدفعهما الى الزعم بأن بالمقدور استخدام العقل لاثبات صحة المبادىء الأساسية التى يعتمد عليها العقل نفسه • أما من قام لوك بالاعتراض عليهم فى الكتاب الأول فاما كانوا كتابا من أصحاب الذكاء الأدنى من ذكاء هذين الفيلسوفين ، أو كانوا صورا كاريكتورية لهما •

ولا تحتاج الحجج الأساسية التى اثارها لوك ضد المبادىء الفطرية قدرا كبيرا من التفنيد ، فلقد لاحظ من قبيل الرد على الرأى المعارض أن بعض المبادىء يجب أن تكون فطرية لأن هناك اتفاقا كليا بشأنها ، فأولا — اذا حدث اتفاق كلى على شىء ما فليس معنى ذلك أن هذا الشىء فطرى ، خصوصا اذا أمكن بيان امكان اتفاق الناس اتفاقا كليا على ما اتفقوا عليه من أشياء باتباع وسائل أخرى ، وهناك امكان بالتأكيد لذلك (I.II.) ثانيا — وهذه ناحية أهم ، فقد لاحظ لوك ان مثل هذا الاتفاق الكلى على القضايا محض خرافة « لأن هناك جانبا كبيرا من البشر لم يسمعوا بها » (٤ · I.II.) وعقب على ذلك بطريقة اقرب الى السخرية : « ان مثل هذا النوع من القضايا العامة كقولنا مثلا : من المحال لنفس الشىء أن يوجد وأن لايوجد ، نادرا ماجاء ذكرها فى أكواخ الهنود » (٢٧ I.II.) واسترسل ورفض تحوير نظرية الاتفاق الكلى بحيث تتخذ الشكل الآتى : « الاتفاق الكلى هو كل مايعرفه الناس ويقرونه عندما يلجأون الى اتبـاع العقل » باعتبار هذا التعديل يعد تكافيا لاثبات أن القضية فطرية · اذ لاحظ : « أولا أن هذا أمر زائف تجريبيا · وثانيا — أنه حتى لو صح ان الناس قد اتجهوا الى الاقرار بذلك فى الوقت الذى نزعوا فيه لاستخدام العقل ، فانه لايترتب على ذلك وصف هذه القضايا بأنها فطرية · فبالاستطاعة تفسير اقرار الناس لها — بقدر كبير من الاحتمال — على انه يعنى بكل بساطة انهم تمكنوا من *ادراك* حقيقة القضايا بالرجوع الى المعنى الكامن فيها فحسب » (ويعتبر لوك ان مثل هذا الزعم زائف تجريبيا لأنه يعتقد أن الناس بعد مرور بعض الوقت من استخدامهم للعقل قد أصبحوا قادرين على ذلك · وهذا هو كل ماهناك) ·

واخيرا فان لوك يرفض مايقال عن تفسير اقرار الناس لهذه القضايا « بمجرد (طرحها) وفهمها ، بأنه يثبت فطرية هذه القضايا · فكما لاحظ : « فحتى فلاسفة الطبيعة وباقى العلوم قد جاءوا بقضايا من المؤكد أنهـا ستلقى حسن القبول بمجرد فهمها · ومن هذه القضايا على سبيل المثال : « من غير المقدور وجود جسمين فى نفس الموضع — « الأبيض شــىء والاسود شىء آخر » — « والمربع شىء والدائرة شىء آخر » · « وثمة اختلاف بين صفرة اللون وحلاوة المذاق » · (١٨ — I.II.)

غير أن لا أحد يزعم أن هذه القضايا فطرية · ان ما أدى الى جعلها تبدو صادقة ، وساعد على حظوتها برضانا هو فهمنا لمعنى المصـطلحات المستخدمة · ولما كان الكثير من الأفكار الواردة هى — كما لايخفى —

مستمدة من التجربة (ومن ثم فانها لاتكون فطرية) فانه يرى أنه لاوجود لسبب قوى للحكم على قضايا اخرى بأنها فطرية اذا أمكن تفسير مايبين منها على نحو مماثل ·

ويلاحظ لوك ـ بحق ـ ان المبادىء لايمكن ان تكون فطرية ما لم تكن افكارنا فطرية باعتبار « هذه الأفكار هى الأجزاء التى صنعت منها هذه القضايا » (١ ـ I. IV.) ويرى على نحو صائب : « ان الافكار وبخاصة تلك المنتمية الى مبادىء (مجردة) لاتظهر عند الاطفال عند مولدهم » · فكما لاحظ : « ليس هناك أدنى مظاهر تدل على وجود اية أفكار راسخة عند جميع الأطفال الحديثى المولد » ، ولكنه عندما يحاول التوسع فى شرح هذه النقطة فانه يبدو وكأنه قد تمادى الى ماهو أبعد من النتيجة المشروعة والتى تستخلص عدم وجود اية افكار يمكن اعتبارها فطرية ، بناء على هذه المبررات · ولقد عرض احدى الدعاوى القوية عندما واصل كلامه قائلا : « باستطاعة أى انسان أن يدرك كيف تظهر الأفكار فى عقول هؤلاء الأطفال تدريجيا ، وانها لاتستطيع ان تنمو الى ماهو أبعد مما هو مستمد من التجربة وما زودتها به من بينات اعترضت سبيلها » (٢ I.II.) وشعر على نهاية هذا الفصل بقدرته على أن يستخلص من مناقشاته احدى النتائج التى تجاوزت ـ بكل وضوح ـ قوله بعدم وجود اية فكرة من افكارنا تتصف بأنها فطرية وكتب يقول :

« ان اية فكرة لم يسبق للعقل ادراكها بتاتا ، لن تكون كامنة فى العقل على الاطلاق · واية فكرة فى العقل سواء اكانت قد جاءت عن طريق الادراك الفعلى أو كانت شيئا آخر فانها تكون اصلا من المدركات الفعلية وتبقى كذلك فى العقل بحيث يستطاع عن طريق التذكر جعلها مدركا مرة أخرى ··· وانى استشهد بمشاهدات الجميع لاثبات هل هذا مايحدث حقا أم لا » · (٢١ ـ I. IV.)

على أن هذا الزعم قد جاء أقرب الى الألغاز ، ولكنه على أى حال أمر مقبول ، فاذا فسر القول بأن شيئا ما قد « أدرك عن طريق العقل » بمعنى أنه فعل واع ، سيكون المعنى الأوحد لذلك انكار امكان وجود أفكار فى عقولنا لا نكون على وعى بها ، (وينطوى تحت هذا الكلام رفض معنى العقل الباطن ، وان كنت سأتجاوز عن ذلك) · على أنه اذا فسر هذا القول تفسيرا آخر ، فانه لن يكون بينا فى ذاته · فاذا فسرت كلمة « ندرك » بمعنى ندرك حدسيا أو الاحساس ، سيكون معنى ذلك انكار وجود

أية أفكار فى عقولنا غير مستمدة من التجربة الحسية ، سـواء أكانت خارجية أو داخلية . ولا يبدو أن لوك قد شعر بهذا اللبس والابهـام . والظاهر أنه يعنى احتمال هذا القول لأكثر من معنى . فاذا فسر بالمعنى الأخير ، فان هذا القول لن يكون من الاقوال التى يتفق الجميع بشأنها . او على اقل تقدير ، فان اى شخص غير ملتزم التزامـا فعليا بالمذهب التجريبى لن يقبله . واذا نظر الى هذا المعنى على انه من الظنون التى نشترك فى قبولها والتسليم بها ، فى هذه الحالة ، فان حجته ستعنى انـه اذا لم تكن الأفكار فطرية ، فان كل ما يستمد عن طريق التجربة الحسية سيكون اقل اتصافا ـ بالتاكيد ـ بالقطعية .

الأفـكار

يرى لوك انه من البين ومما لاخلاف عليه « أننا نفكر » . ثـم يسلم بعد ذلك بأن قيامنا بالتفكير يعنى أن تتوافر لنا افكار من نوع او آخر . واتباعا للاصطلاح السائد ، وايضا الاصطلاح الفلسفى ، فانه يسمى الجزء المفكر فينا (وتتوافر له الأفكار) بعقولنا . وما تفعله عقولنا هو انها تفكر بالمعنى الديكارتى الواسع . وما يحدث عندما تفكر عقولنا هو توارد الأفكار اليها . غير ان لوك ذهب الى اثبات أن عقولنا عندما ظهرت فى هذا العالم كانت خالية من اية فكرة من الأفكار (الكتـاب الاول من المقال) ، ومن هنا يعتقد أن العقل كان فى البداية صفحة بيضاء . ولربما كان العقل بطبيعته ذاتها قادرا على اداء عمليات شتى كالتأمل والتذكر والتمييز والمقارنة والتجريد ، ولكنه لن يقدر على اداء هذه العمليات الا اذاتوافرت له بعض المواد التى تساعده على استخدامها فى الأداء ـ كأن توجد بعض افكار يميز بينها او يقارنهـا بعضـها ببعض .. وهكذا . وتمشيا مع مايراه لوك ، فان العقل كان خاليا من هذه الأشياء عند البداية. ويلجأ الى بعض المجاز لتصوير العقل فى هذه الحالة المبدئيةكان يصفه مثلا « بغرفة مازالت خالية » (١٥ .I.II) وبالصفحة البيضاء (يعنى الورقة الناصعة البياض التى لم يخط عليها اى حرف من حروف الهجاء (٢ ـ .I.II) ويستخدم فى موضع آخر مصطلح Tabula Rasa (أو لوح من الاردواز) . وتحمل جميع هذه التعابير فى ثناياها معنى السلبية . فالغرفة قابعة هناك الى ان يضع احد شيئا فيها ، لأنها لاتخلق فحواها . كما أن لوح الاردواز الخالى من الكتابة او الصفحة البيضاء الناصعة لم يؤخذ رايه أو رايها فيما سينقش عليه أو عليها . فلابد من وجود من يتولى ذلك . وتمشيا مع ماقاله لوك : يصنع الشىء نفسه عن

العقل عندما اكتسب أفكاره ـ المبدئية البسيطة ، وماترتب على ذلك من ظهور الأفكار البسيطة أيضا · ويرى لوك : « ان الفهم فى معظم الأحيان سالب » ويردف قائلا : « وكما أن الاجسام المحيطة بنا تؤثر فى أعضاء حسمنا على أنحـاء شتى ، كذلك يرغـم العقل على تلقى الانطباعات أو التأثيرات ، وليس بمقدوره تجنب ادراك الأفكار التى تظهر فى أعقابها (I.II. : ٢٥)

ولما كانت الأفكار التى لدينا فى عقولنا ليست فطرية ، فان لـوك يتساءل كيف استطاع العقل أن يتزود بها ؟ ويقول : « ان اجابتى تتلخص فى كلمة واحدة ·· من التجربة ، وفوق هذا الاساس تقام معرفتنا برمتها ومنها تستمد كيانها فى نهاية الأمر » (٢ : II. I.) ثم يعتقد بعد ذلك ان هناك نوعين من مصادر التجربـة : الاحساسـات الخارجيـة والاحساسات الداخلية أو الحس الجسمانى والتأمل فيما يفعله العقـل بالأفكار المستمدة من الحس الجسمانى · وفى فقرة تسترعى الانتباه كتب يقول :

« ···· أن الاحساسات الخارجية والداخلية ·· وحدها بقدر ما استطيع أن أتبين هى النوافذ التى ينفذ منها الضوء الى هذه الغرفـة المظلمة (يعنى العقل) · فانا أعتقد أنه لا اختلاف بين الفهم وبين مقصورة منعزلة تماما عن الضوء ، ولم يترك فيها الا فتحات صغيرة تسمح بنفاذ بعض أشباه المرئيات الخارجية أو افكار الأشياء القائمة فى الخارج ·· » (II — XI ـ١٧)

هنا ايضا استعان لوك باحد التشبيهات الحية لتصوير العقل · ويرجع السبب الوحيد لعدم زعمه دقة التمثيل الى أنه افترض ـ على مايبدو ـ أن للعقل القدرة على تنظيم المحتويات المتفرقة التى يتلقاها ، ولم شملها · بينما لا تملك الغرفة أو المقصورة أو القمرة المظلمة مثـل هذه القدرة بالنسبة للمحتويات التى تتلقاها على نحو سالب ·

بيد أن مايهمنى الآن ليس تصور لوك للعقل ، ولكنه بالأحرى نظرية المعرفة التى جاءنا بها وتحليله للافكار بصفة خاصة · وفى الفقرة السابقة وفى الفصول الأولى من الكتاب الثانى ، فانه يدعى انه لن تتوافر لنا اية افكار ليست مستمدة فى نهاية المطاف اما من تجربة حسية او من تأمل ما تفعله عقولنا · ويسلم بكل بساطة باننا محاطون باشـياء فزيائية

مختلفة تصطدم باعضائنا الحسية المختلفة وتحدث الاحساسات من تاثير ذلك • ويرى أنه من البين اعتمادا على الاستبطان أن عقولنا تؤدى العمليات التى اشرنا انفا اليها والى غيرها • ثم يذكر بعد ذلك أن هذه المصادر هى المصادر الوحيدة لأفكارنا ، ويقول : « ان هذين الشيئين : الاشياء المادية الخارجية بوصفها موضوعات الاحساس والعمليات التى يقوم بها العقل داخلنا بوصفها موضوعات التأمل فى نظرى الأصلان الذان انبعثت منهما جميع افكارنا فى بدايتها » (٤ : II. I.) ويذكر « انه فى الحق ، اذا بحثنا هذين المصدرين مليا سنرى انهما يحتويان على لكل مالدينا من رصيد من الافكار ••• وليس هناك اى شىء فى عقولنا لم يات عن طريق أحد هذين السبيلين » (٥ : II : I)

ولم يشر لوك تدعيما لهذا الرأى الى تفسيره لنقض نظرية الافكار الفطرية • وبدلا من ذلك ، فانه عرض هذا التحدى : « فليقم اى انسان بفحص افكاره •• ولندعه يخبرنا هل صادف بين جميع افكاره الأصيلة فكرة واحدة تدور حول شىء آخر غير موضوعات أحاسيسه وعمليات عقله » (٥ : II. I.) وصدر هذا التحدى نفسه مرة اخرى على نحو أشد بعد جملة فصول : « ما ارغبه هو •• أن يحدد احد اية فكرة بسيطة لم تصدر من احد هذين المدخلين السابق ذكرهما ، او ينكر اية فكرة مركبة لم تكن مؤلفة من هذين الشيئين البسيطين » (١٠ : II : VI) نعم لقد اقام لوك نظريته على اساس اعتقاده بعدم وجود فكرة يمكن طرحها لايستطاع بيان استمدادها من احد المصدرين السابق ذكرهما • وبطبيعة الحال ، ان مايترتب على ذلك هو توقع استبعاد هذه النظرية اذا استطاع احد ان يأتى بفكرة لها معنى واضح ، ومضمون على شىء من الأهمية ليس بالمقدور اثبات استمدادها على هذا النحو • غير ان لوك متيقن من عدم وجود مثل هذه الأفكار :

« ان جميع الافكار المتسامية التى تحلق فوق السحب ، قد انبعثت من هنا ، ولها ركيزة وطيدة هنا • ففى النطاق العظيم الذى بوسع العقل أن يحوم فيه ، فانه لن يخطو قيد انملة الى ابعد من هذه الأفكار ، التى قدمها الحس أو التأملات ، لكى تكون موضع نظره » (٢٤ : II. I.)

وسأعود بعد قليل للتساؤل حول مدى صحة هذا الرأى • اما الآن فاننى ساكتفى بالاشارة الى ان النتيجة التى استخلصها لوك قد استندت على وثوقه من أن هذا التحدى ليس بالاستطاعة التصدى له اكثر من

استنادها الى اية حجة ضد امكان وجود أى نوع آخر من الافكار · على انه قبل متابعة هذه المسالة الى ماهو ابعد ، ثمة نقـــاط عديدة قد لمسناها باقتضاب ، ويتعين اعادة النظر فيها بشىء من التفصيل ·

فأولا ـ ان لوك يرى من المهم التفرقة بين أفكارنا والأشياء · اذ يعتقد أن ماتحدثه الأشـــياء من تأثير على اعضـائنا الحسـية هو الذى أحدث أفكـــارنا المتعلقة بالأشــياء وخصائصها · ولكنـــه ينـازع ويقول أن علينا أن نفرق بين « الأفكار أو المدركات فى عقولنا وبين تحويرات المادة فى الأجسام التى أحدثت هذه المدركات عندنا » (٧ : (II : VIII :

ونحن نشترك فى القول بأن مانراه أو نلمسه هو شــىء بالذات · أما لوك فيحاجى ويقول ان مايحدث فى الادراك بالفعل هو أننا نعى فكرة ما يسميها « الموضوع المباشر للادراك أو الفكر أو الفهم » · وبالاستطاعة احداثها عن طريق موضوع فزيائى فعلى · وربما أمكن تشابهها على انحاء مختلفة بالموضوع الفزيائى الفعلى ، ولكنها ليست هذا الموضوع بالذات · ان معرفتنا بطبيعة الموضوع الفزيائى المعطى هى مهمة الأفكار التى لدينا كنتيجة لما تحدثه من تأثير على حواسنا · غير أن هذا لن يعنى أن مانعيه عندما يحدث أثرا فعالا فى حواسنا هو الشىء ذاته · ان الأشياء ليست فى عقولنا · أما الأفكار فهى التى فى عقولنا ، حتى وان كانت هنـاك ، لأن الاشياء قد أثرت فى حواسنا الجسمانية على انحاء مختلفة · ولقد كان لوك واضحا فى هذه الناحية · اذ قال ان هناك « الموضوع المباشر لمدركاتنا » الذى هو « كل ما يستطيع العقل أن يدركه فى ذاته ، ثم هناك « الموضوع الفزيائى الخارجى الذى له خصائص متنوعة · وقوى متنوعة قادرة على احداث ···· الأفكار فى عقولنا » (٨ : (II : VIII :

من هذا يتضح أن لوك لا يعد واقعيا فحسب ، أو واحدا ممن يرون أن الموضوعات الفزيائية مستقلة حقا عن عقولنا ، ولكنه أيضا من أنصار نظرية العلية فى الادراك ، لأن نظرته تتطابق تماما والنظرية التى سـبق أن شرحتها ، والتى ترى أن مدركاتنا الحسية هى الأثـــار الذهنية التى تحدثها الموضوعات الفزيائية على الحواس الجسمانية ، وهى علتها · ان مدركاتنا الحسية والموضوعات الفزيائية ماهما الا شيئين بعيدى الاختلاف ··· فادراك فكرة السواد والبياض ومعرفتها شىء،وفحص نوع الجسيمات التى يجب أن تتالف منها وكيفية تنظيمها ··· لجعل أى موضوع يبدو لنا أسود وأبيض شىء آخر » (٢ : (II : VIII ثم يقول : « وبعد التفرقة

بينهما ، فان الشيء التالى للبحث هو كيف استطاعت أن تدفعنـــا الى الحصول على الأفكار ، كما حدث » • وجاء تفسيره تفسيرا عليا بصورة لاتدع مجال للشك :

« ان الموضوعات الخارجية (الكائنات) لاتكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار داخلنا ، فلكى تحدث الأفكار المعينة التى لدينا عنها داخل عقولنا ، يتعين اســـتمرار تحـــركها عن طريق أعصـــابنا أو الأرواح الحيوانية ، وبوساطة أجزاء من أجسامنا ، ومنها الى المخ ، أو مركز الحس » (٢ : II : VIII)

ولما كان لوك معنيا بنظرية الادراك أكثر من اهتمامه بعلاقة العقــل والجسم ، فانه لم يحاول تفسير كيف تستطيع العملية الجسمانية احــداث انطباعات ذهنية أو أفكار ، ولكنه قنع باثبات قيامها بذلك ، وترك مسألة كيف تعمل على حدوث ذلك دون بت • ومع هذا فلابد أن ألاحظ انه لمــا كان لم يتبع الحل الذى جاء به اسبينوزا ــ على مايبدو ــ والذى نظر فيه الى الفكر والامتداد كخاصتين مختلفتين لشيء واحد بالذات ، فلا يستبعد أن تكون هذه المسألة قد بدت له كمشكلة (وسوف أبحث نظراته الى العقل والجسم فيما بعد) •

وبعد ذلك ، يعتقد لوك فيما يتعلق بأفكارنا « أن بعضها بسيط والبعض الآخر مركب » (١ : II : II) ، ويرى أن هذه المسألة هامة ، ليس لأن هناك بعض موضوعات فزيائية تتصف بالبســـاطة ، وبعض آخر يتصف بالتركيب ، وانما بالأحرى لأن هذه التفرقة تســـاعده على التمييز بين الحالات التى تكون فيها عقولنا سالبة والحالات التى تكون فيهـــا عقولنا فعالة • واضطلعت هذه التفرقة بدور هـــام فى كل من بيانه عن كيف نمت معرفتنا بالأشياء ، وبيانه عن أصل الأفكار المتوهمة والخاطئة • ويرى لوك أن حواسنا لاتزودنا بغير الافكار البسيطة • وتزودنا حواسنا بقدر مختلف كبير من الأفكار الجزئية عن مختلف الألوان والمذاقات والروائح •••• وما أشبه • ويرى أن جميع هذه الافكار قد دخلت عقولنا عن طريق حاسة واحدة فحسب • ولكن هناك أفكارا أخرى رآها أيضا « أفكارا بسيطة ، ويقال أنها انتقلت الى العقل عن طريق أكثر من حاسة واحدة » : (١ : II : III)

وكتب لوك : « ان الافكار التى نحصل عليها عن طريق أكثر من حاســة واحدة هى أفكارنا عن المكان أو الامتداد والاشكال والسكون والحركة ،

لأن هذه الأفكار تترك انطباعات يمكن ادراكها على كل من العينين واللمس»
(II : V) وثمة افكار أخرى يقال انها تجمع بين البساطة وكونها مستمدة من جميع حواسنا ، يعنى كالامتداد والوحدة والقوة والتعاقب
(II : III : V)

ولعله سيبدو من الغريب تسميته الأفكار فى هاتين الفئتين الأخيرتين بالافكار « البسيطة » • والظاهر ان السبب الذى ساقه لذلك هو ان كل فكرة من هذه الأفكار لايمكن تحليلها أو تجزئتها الى افكار بسيطة أخرى ، ولأننا لم نحصل عليها بوساطة الجمع بين فكرتين ، وانما حصلنا عليها عن طريق التجربة المباشرة • انها جميعا افكار ـ كما يعتقد ـ يحصل عليها العقل بطريقة سالبة نتيجة للانطباعات المتنوعة التى يتلقاها • أما الأفكار المركبة فانها الأفكار التى استطعنا الحصول عليها اعتمادا على الربط بين جمع مختلف من هذه الافكار البسيطة ، اما كما تقع مجتمعة فى التجربة أو باتباع مخيلتنا • واذا استعنا بأحد الأمثلة التى ذكرها لوك ، فبوسعنا النظر مثلا الى فكرة الرصاص ، وهى فكرة مركبة • اذ يستطاع تجزئتها الى مكونات بسيطة مختلفة » فاذا دمجنا الجوهر بالفكرة البسيطة الخاصة باللون الأغبر الأجرب ودرجات معينة من الوزن والصلابة والقابلية للامتداد والانصهار سنحصل على فكرة الرصاص »
(٦ : XII : II) ويذكر من قبيل التعميم :

« بمجرد شحن الفهم بهذه الأفكار البسيطة ستتوافر له القدرة على تكرارها ومقارنتها والجمع بينها بدرجات تختلف كل منها عن الأخرى اختلافا لايقف عند حد ، وبذلك تتألف وفقا للمشيئة فكرة مركبة جديدة ، ولكن ليس بمقدور الفهم أن يخترع •• اية فكرة بسيطة جديدة فى العقل »
(II : II : ٢)

ان مانكره لوك لايقتصر على القول بأن الافكار البسيطة التى أشار اليها أسبق منطقيا من الأفكار المركبة • فمثلا افكار المحمولات أسبق منطقيا من افكار الموضوعات الفزيائية ، لأن الموضوعات تعرف وتتصور بالرجوع الى كيفياتها المختلفة • اذ اتجه بعد ذلك الى موقف رأى فيه « أن الافكار البسيطة أسبق سيكلوجيا من الأفكار المركبة ، وأنه بالرغم من ان الفكرة المركبة قد توجد كوحدة ، الا أننا لاندركها كوحدة ، وانما ندركها بالأحرى بطريقة مباشرة كعدد كبير من الأفكار البسيطة ، وننشى منها فكرة مركبة قد تناظر بدقة الموضوع الى حد كبير ومن هنا يقول :

« على الرغم من أن المحمولات التى تؤثر فى حواسنا تكون متحدة ومندمجة فى الأشياء ذاتها بحيث لايبدو بينهما أى انفصال أو بعد يفصل بينهما ، الا انه من البين – كما يبدو – أن الأفكار التى تحدثهـا فى العقل كانت عند دخولها عن طريق الحواس بسـيطة وغير مختلطة · وهكذا يتضح أن الافكار البسيطة التى اتحدت على هذا النحو فى الفكرة المركبة للشىء ذاته ، تتميز باكتمالها كأى فكرة تأتى عن طريق الحواس » (II : II : – ١).

ويثير مثل هذا الاعتقاد احدى المشـكلات فى نظر سـيكلوجية الجشطلت · وربما لايبدو هذا الاعتقاد من نتائج نظرية لوك عن دور العلية فى الادراك · فحتى اذا سلمنا باننا نحصل على افكارنا نتيجـة لتأثير الأشـياء على حواسنا ، الا انه سيصبح القول بأن عملية فـرز مختلف الأفكار البسيطة التى تشترك فى تأليف أى مدرك مركب تحتاج عادة الى جهد كبير · وليس بمقدور لوك الرد على ذلك بأن لدينا جميع الأفكار البسيطة التى تتجمع لانشـاء هذه المدركات واضفاء التمايز عليها فى عقولنا ، وكل ماهناك هو اننـا لا ندرى شيئا عنها كما هـى كذلك · ففى اعتراضه على نظرية الأفكار الفطرية ، فانه قد اتخذ موقفا رأى فيه أن قولنا بتوافر فكرة ما لدينا مع عدم درايتنا بها سيكون من قبيل اللغو · ان هذا لايعنى وجوب رفض نظريته التى ارتأت أن بعض افكارنا بسيط والآخر مركب ، فالأمر يقتصر على بعض تساؤلات تثيرها هذه النظرية التى نسبت البساطة وعدم التركيب الى الأفكار بحكـم دخولها الأول للعقل ، واعتبرت جميع افكارنا المركبة نتيجة لعملية فعالة من « الانشاء » يقوم بها العقل ، « ويجمع فيها العديد من هذه الأفكار البسيطة التى تلقاها عن طريق الاحساس والتأمل ، ويصنع منها افكارا مركبة » (٦ : II : VI)

ولن يصعب الدفاع – على اسس منطقية – عن النظرية التى نصت على أن الافكار المركبة تستلزم كافتراض مسبق وجود الأفكار البسيطة واعتمادها عليها ، (وان كان بعض الفلاسفة قد اختلفوا بشأنها حديثـا على أسس منطقية ايضا) · على انه لو صح أن هذه المسألة تتبع المنطق فحسب ، فانها لن تتصل ولو اتصالا واهيا بنظرية الادراك · ولو وجد شىء حدسى جدير بالاستصواب فى اصرار لوك على هذه التفرقة فى نظريته الخاصة بالادراك لكان هذا الشـىء مسـتمدا من حقيقة أن لدينا فكرة عن اللون الأحمر وليس مجرد افكار عن الأشياء الحمراء ،

ولدينا فكرة عن الحلاوة وليس مجرد افكار عن اشياء حلوة بالذات ٠٠ وهكذا ٠ ولكن لعله مما يثير التساؤل هل تعد هذه البينات كافية لاثبات نظريته التى ترى أن مانعيه وعيا مباشرا فى الاحساسات الخارجية والداخلية هو الأفكار البسيطة ، وان الأمر يتطلب ماهو أكثر من عملية التركيب والتوليف للحصول على الافكار المركبة. ٠ وربما ازدادت استجابتنا لاستصواب هذه النظرة لو عدلت بحيث ينظر فيها الى الأفكار البسيطة على انها اشياء لانعيها بوجه عام على انها كذلك على الاطلاق ، وبحيث يذكر فيها أن عملية تجميع الأفكار البسيطة فى مدركات مركبة تحدث فى الأغلب دون وعينا ٠ ولكن مهما جرى من تعديل على النظرية العلية فى الادراك الحسى فانها لن تبدو قادرة على الاقناع بعدم وجود افكار لدينا غير مستمدة من الاحساسات أو من مراقبة ما تصنعه عقولنا ٠

والنقطة التالية التى يتعين ملاحظتها عند لوك والفلاسفة الآخرين الذين تحدثنا عنهم فى هذا الكتاب هى عدم اعتبار جميع الأفكار البسيطة والافكار فى منزلة واحدة ٠ فلابد من اقامة تفرقة أبعد تعترض وتقاطع قسمته التى قسمت الأفكار الى افكار بسيطة واخرى مركبة ٠ فيجب الانتباه الى أن بعض هذه الأفكار واضح والبعض الآخر غامض ، وبعضها متمايز والآخر مضطرب (١ ـ : XXIX : II) وتتشابه طريقة لوك فى التفرقة بين الافكار المتمايزة والأفكار المضطربة هى وطريقة لايبنتز : « فالفكرة المتمايزة » هى تلك التى يدرك العقل فيها اختلافا عن الأفكار الأخرى ٠ وبغير الاستطاعة تمييز الفكرة المضطربة تمييزا كافيا عن باقى الافكار التى يتعين ان تكون مختلفة عنها (٤ : XXIX : II)

واختلفت طريقة لوك فى التفرقة بين الأفكار الواضحة والافكار الغامضة ، وترتبت على اتجاهه فى اقامة الحد بينهما نتائج هامة ٠ اذ ذكر : « أن افكارنا البسيطة توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلا يتماثل والاشياء ذاتها التى اخذت منها ، أو التى قد تعرضها فى أى احساس حسن التنظيم أو مدرك حسن التنظيم ٠٠٠ بمقدار ماتحتاجه المطابقة الأصل ٠٠ وتوصف بالغموض تبعا لابتعادها عن هذه المطابقة » (٢ : XXIX : II) ٠ وقد عبر عن نفس هذا المعنى على نحو أبسط عندما قال : « الفكرة الواضحة هى الفكرة التى تتكون فى العقل بحيث تبدو وكأنها نفس المدرك الكامل والواضح ، وكأنها متلقاة من شىء تفاعل هو وعضو من أعضاء الجسم قد تهيأ لذلك على احسن وجه وفى الوقت المناسب » (٤ : XXIX : II) « أما الافكار المركبة فانها توصف بالوضوح

عندما تتألف من مكونات من الافكار البسيطة الواضحة ، بينما تتصف بالغموض اذا اتصف أى مكون من مكوناتها ، أو هى جميعا بأنها من الأفكار البسيطة الغامضة » ·

لايخفى أن هذه الطريقة فى التفرقة بين الأفكار الواضحة والافكار الغامضة قد صيغت على غرار النظرية العلية للوك فى الادراك · غير أن هذه الناحية أقل أهمية فى ذاتها مما يترتب على تعريف الافكار الواضحة على هذا النحو ، لأنه اذا أمكن القول بأن الفكرة لاتوصف بالوضوح الا اذا كانت اما مدركا نتج عن تأثرنا بشىء ما أو تأثر عضو من أعضاء جسمنا به ، أو نتيجة لتذكر هذا المدرك الذى يتطابق هو والأصل ، فى هذه الحالة فان مايتبع ذلك هو الحكم على الافكار التى لا يتوافر لها هذا الشرط ـ آليا ـ بالغموض · ويعنى وصفها بالغموض عدم اعارتها أية أهمية ·

يجب أن لاتخفى نتائج مثل هذا الاتجاه ، لقد بنى لوك مذهبه الذى اقتنع به ، على الظن بأن أفكارنا جميعا اما أن تكون أفكارا بسيطا (أى مستمدة من الاحساسات ، أو من التأمل فيما تقوم به عقولنا) ، أو تكون أفكارا مركبة من مثل هذه الأفكار البسيطة،متحديا من يعارض هذا الزعم ومطالبا اياه بذكر فكرة واحدة يتعذر تحليلها على هذا الوجه ، غير أنه بعد أن سلم بهذا المعيار القائم على الفكرة الواضحة ، فانه استبعد امكان الاتيان بأية أمثلة معاكسة ، لأية فكرة عكسية لم تستمد مباشرة من الاحساس أو من التأمل ستكون طبقا للتعريف ، فكرة مضطربة وليست فكرة واضحة ، ومن ثم فانها ستكون فكرة معاكسة غير مشروعة · ولعله قد أراد أن يقول : « من المؤكد اننى عندما تقدمت بهذا التحدى ، فاننى كنت أطالب بتقديم مثل معاكس ، يعنى فكرة واضحة وليس فكرة مضطربة » ان هذا الكلام ينم عن السذاجة الى حد كبير ، الى أن ندرك انه وفقا لمعياره عن الفكرة الواضحة ، فانه سيتعذر ـ من حيث المبدأ ـ حتى تقديم مثل معاكس ـ ومن ثم فمثلا لو افترضنا أن اسبينوزا قد حاول التصدى لتحدى لوك وطرح فكرته عن الجوهر التى رآها حسنة التحديد ، وواضحة للغاية بالتبعية ، فانه لايستبعد أن يرد لوك على ذلك بتكرار قوله أن فكرة الجوهر عند اسبينوزا مثل معاكس حقا لنظريته ، لأن هذه الفكرة ليست من الافكار التى تتجاوب ومعياره عن الفكرة الواضحة ، ومن ثم فانها تعد فكرة مضطربة ، لأنها ليست من الأفكار التى وردت الى العقل نتيجة لمطابقتها

لمدرك كامل وواضح ، مستمد من عمل حاسة قادرة على حسن الاضطلاع بوظيفتها · وهكذا قال لوك صراحة عن فكرة الجوهر :

« لما كانت هذه الفكرة لم تسلك الطريق نفســـه الذى تتبعه الأفكار الأخرى الى عقولنا ، فاننا لا نحصل عنها على أية فكرة واضـــحة على الاطلاق ، ومن ثم فان كلمة جوهر تكون بلا معنى · وغاية ماتوصــف بــه هو أنها افتراض يفتقر الى التأكيد عن شيء لا نعـــرف ماهيته أى ليس لدينا أية فكرة متمايزة موجبة عنه تبرر وصفه بالدعامة التى تســتند اليها تلك الأفكار التى نعرفها » (١٩ ـ IV : I)

ولقد اتخذت فكرة الجوهر وضعا عجيبا نوعا فى بحث لوك · انها فكرة يراها ضرورية وذات نفع لأنه بغير المقدور مواصـــلة البحث بغير وجود فكرة تدل على الدعامة التى ترتكز عليها جميع الموجودات ، وتترك طابعها على جميع الخصائص الجزئية لهذه الموجودات · ولكنه فى الوقت نفسه يرفض منحها مكانة مساوية لمكانة الفكرة الواضحة (أو الاعتراف بها كمثل معاكس مشروع لنظريته العامة عن أصـــل أفكارنا ومكانتها) لأننا لا نعرف تجربة مباشرة للجوهر بهذا المعنى ، لا عن طريق الاحساس ولا عن طريق التامل ·

على أن هناك شيئا ما يثير الشك فى الطريقة التى اتبعت فى تناوله لفكرة الجوهر (يعنى محاولة لوك الاستفادة منها دون الاعتراف بهـــا كفكرة حقة) ، وأيضا فى الطريقة التى استبعد بها لوك امكان اعتبارها مثلا معاكسا أو ردا على تحديه بوجه عام ! · ولكن لوك لايشعر بأى قلق من هذه الناحية ، لأنه يظن أنه قادر على تفسير أغلب الافكار الأخرى (ان لم تكن كلها ـ مما يمكن طرحه كأمثلة معاكسة ببيان كيف يستمدها من مختلف التجارب المباشرة ، ولكن لعله كان سيشعر بقلق أعظـــم ، لأن طريقته فى تناول فكرة الجوهر مجهدة ، كما أنه من المثير للشـــك أن يكون تفسيره لأصل عدد من أفكارنا الأخرى مرضـيا · واقصـــد بذلك ، وبوجه خاص أفكارنا عن المكان والحركة والوجود والوحدة والقوة والعلة والمعلول · ولن أتحدث عنها جميعا ، أو حتى عن أى منها بتفصـــيل كبير ، ولكنى سأذكر شيئا ما عن بعضها ·

ولا جدال ان لوك لاينكر وجود هذه الأفكار لدينا · فالأمـــر عكس ذلك ، لانه أبدى استعدادا للاعتراف بوجود هذه الأفكار · والسؤال هو :

هل حصلنا على هذه الأفكار على النحو الذى بينه ، وهل يصح اعتبار هذه الافكار حقا أفكارا تجريبية ، تأمل مثلا فكرة المكان · ان لوك يسلم بأن عندنا فكرة عن « المكان البحت » ، ويقول : لقد « حصلنا على فكرة المكان اعتمادا على حاسة النظر وحاسة اللمس معا » ! (٢ : II : XIII) غير اننا لا ندرك قط المكان البحت ، لأن فكرة المكان ليست فكرة نحصل عليهامن تاثير مايحدثه شيء او اشياء على حاسة النظر أو حاسة اللمس · ان كل ما ندركه اعتمادا على النظر واللمس هو اشياء معينة ذات أحجام متنوعة، وعلى درجات متفاوته من القرب بعضها من بعض ، ولكن ليس من شك أن البون شاسع بين ماذكرناه ، وبين فكرتنا عن المكان البحت ، فهل بمقدورنا تفسير هذه الفكرة حقا ـ كما ذهب لوك ـ بالرجوع بكل بساطة الى مثل هذه المدركات بالاضافة الى العملية الذهنية للتجريد ·

اولبيتك تتأمل فكرة الوجود وتستمع الى مايقوله لوك عنها :

« انها فكرة يوحى بها للفهم كل شيء فى الخارج وكل فكرة داخل النفس · فعندما تكون الأفكار فى عقولنا ، فاننا نعتبرها كائنة بالفعل ، مثلما نعتبر الأشياء خارجنا كائنة بالفعل ، يعنى موجودة ، او لها وجود (٧ : II : VII)

ولكن من المؤكد أن الوجود ليس من ملامح الأفكار او الأشياء التى نشاهدها الى جانب ملامح اخرى كاللون والشكل وغير ذلك عن طريق الاحساس الداخلى أو بالاحساس الخارجى ·· ان لدينا فكرة الوجود ، ولكن هل نحصل عليها بنفس الطريق الذى نتبعه عندما نحصل على فكرة الحمرة أو المربع أو الصخرة أو الكلب ، وهل نحصل فعلا عن فكـــرة الوجود بمجرد توافر أفكار لنا من هذا القبيل ، او رؤية أشياء من هذا القبيل ؟ ·

واخيرا تأمل ما قاله عن فكرة العلية أو فكرة العلة والمعلول ، التى كتب عنها يقول :

« عندما نلاحظ ماتقوم به حواسنا تجاه التقلبات المستمرة للأشياء ، فانه ليس بمقدورنا الا ان نلحظ بدء ظهور أشياء مميزة عديدة » فى صورة كيفيات أو جواهر وأنها تستمد وجودها من التطبيق المناسب والفاعلية المناسبة لكيان آخـر ما · ولقد حصلنا بالاعتماد على هذه المشاهدة على أفكارنا الخاصة بالعلة والمعلول » (١٦ : II : XXVI)

ولكن هل نحن حقا نشاهد شيئا ما مناظرا لهذه الأفكار ؟ نعم ان لدينا هذه الأفكار ، ولكن هل يصح القول بأننا نشاهد أشياء أو كيفيات قد اكتسبت وجودها من فاعلية كائن آخر ؟ ، أم أن كل ماهناك هو أننا نشاهد شيئا ما فى حالة ما ثم نشاهده فى حالة أخرى ، ربما عندما يكون فى حضرة شىء آخر ما ، ألا تتجاوز فكرتنا عن العلية كل ما نشاهده بالفعل بحواسنا ؟ علينا أن نترك هذه الأسئلة دون اجابة عليها ـ بالنسبة للحظة الراهنة ـ على أقل تقدير ، رغم أنها تثير شكوكنا حول كفاية التفسير الذى قدمه لوك • والنقطة التى يجب أن تراعى هى أنه اذا لم تكن هذه الأفكار قد اكتسبت عن طريق الحواس ، فاننا سنضطر اما الى انكار اتصاف هذه الأفكار بالوضوح والمضمون ذى المعنى ، أو سنضطر الى اعادة النظر فيما قيل عن استمداد مثل هذه الأفكار من الاحساس أو الاستبطان •

المعرفــة

يعتقد لوك أن جميع ماعندنا من أفكار مستمد من التجربة • ولكن هذا لايعنى أن أفكارنا برمتها مستقاة من الاحســاس وحده • ان بعض أفكارنا ليست مجرد أفكار ذات خصائص حسية ، لأن التجربة تزودنا أيضا بعدد من الأفكار الخاصة بما تحدثه عقولنا من تأثير على الافكــار التى نستمدها من الاحساس • فلدينا مثلا فكرة الادراك ، وهى ليست مجرد فكرة عن هذا الشىء أو ذاك مما ندركه ، ولكنها بالأحرى فكرة عمليــة ذهنية قد تتخذ جميع أنواع الاشياء الحسية كموضوعات لها • وبعبارة أخرى ، فاننا ، أو (بمقدورنا) أن نكون على دراية بمختلف الأشــياء الحسية ، ونكون أيضا على دراية بانشغال عقلنا بعمل أو فعل له طابع خاص ، عندما نرى أو نسمع أو نلمس شيئا ما •

وهناك عدد من الأفعال من هذا القبيل ـ عدد من عمليات العقل ، أو من الملكات العقلية (كما سماها لوك فى أحيان كثيرة ـ نلقى أنفسنا فيها قادرين اعتمادا على التجربة على ممارستها) • ويرى لوك أن الادراك يحتل الصدارة فى أكثر هذه التجارب ويقوم بالدور الرئيسى فيها ، لأنه اعتمادا على الادراك ـ كما يعتقد ـ فاننا نحصل على مختلف الأفكار الحسية التى تزودنا بالمادة التى تلزم عملياتنا الذهنية الأخـرى • ويرى الادراك ـ بكل بساطة ـ عملية نكتسب عن طريقها أفكارا بسيطة مميزة ، ويقول : « ان الادراك يحدث عندما يقتصر دور العقل على تلقــى الانطباعات » (٢ :

: (I : IV   ويلاحظ أننا أثناء الادراك كثيرا ما تتلون احساساتنا بأحكامنا مما يؤدى الى أن تصبح مدركاتنا غير مطابقة بكل دقة لأحاسيسنا · على أنه لسوء الحظ لم يستغل هذه الملاحظة المثيرة للاهتمام استغلالا كبيرا ، وسنرى كيف اكتسبت أهمية أعظم بعد ذلك عند كانط · واتجـه لوك فى الأغلب الى النظر الى المدركات كتقبل سالب للافكار البسيطة · واستخدم المصطلحين « الادراك » و« الاحساس » بوجه عام كمترادفين ·

ومما يثير الاهتمام ملاحظة أن لوك – مختلفا عن ديكـارت ، وان تشابه هو ولايبنتز واسبينوزا – لم يعتبر الادراك وقفا على الانسـان ، ولاحظ : الادراك بقدر ما ، موجود عند جميع أنواع الحيوانات » (١٢ : (II : XI   على أنه اعتقد « ان الفارق بين مملكة الحيوان والاجزاء المتدنية من الطبيعة (هو افتقارها) الى الاحساس الذاتى ، وعـدم حصولها على أفكار أو تقبلها لها » (١١ :   : (II : IX   ولم يتردد لوك عن الاعتراف بوجود أفكار عند الحيوانات بناء على قدرتهـا على الاحساس ، والادراك بالتبعية · ولكن رغم قدرتها على الادراك ، الا أنها ليست قادرة تبعا لذلك على اكتساب المعرفة ، كما يرى ، رغم اعتقاده أن الادراك هو « الخطوة » الأولى وأول درجة تجاه المعرفة ، والمنفذ الذى تنفذ منه جميع المواد اللازمة لهذه المعرفة » (: (II : XI   ولكن الادراك لايمثل فى ذاته المعرفة بالفعل أو ماهو مثير للاهتمام منها ، على أقل تقدير لأن المعرفة لن يهتدى اليها الا اعتمادا على الدور الذى يحدثه عدد من الملكات الأخرى فى الافكار البسيطة المستمدة منها ·

ويسمى لوك أول الملكات الاضافية أو العمليات الذهنية « بعمليات الحفظ » retention ، وتضم كلا من قدرتنا على « التأمل » وقدرتنا على التذكر (١ ، ٢ – : (II : X   غير أن هذه القدرات – تمشيا مع ما يقول لوك – لاتزيد عن كونها قدرات تحفظ فى العقل أو تتذكر فكـرة ما أكتسبت عن طريق الادراك · ويعتقد لوك أن هذه العمليات لا تحدث تحولا فى الفكرة الأصلية ذاتها على أى نحو هام ، ولكنها بالأحرى تضيف اليها « ادراكا » سبق ادراكه قبل ذلك ·· ويعتقد لوك أن هذه الملكة تعد أيضا من الملكات التى فى حوزة العديد من الحيوانات – على مايبدو – بدرجـة فائقة تتساوى مع الحال عند الانسان » (١٠ – (I : X

والملكة التالية أو العملية التالية التى يذكرهـا لوك هى ملكـة « التبصر » discerning والتمييز distinguishing بين مختلف

افكارنا البسيطة · وبعبارة أخرى ، القدرة على ملاحظة الاختلاف بين اية فكرة بسيطة والافكار الأخرى وماهية طابعها · ان هذه العملية أيضا تبقى افكارنا البسيطة ـ أساسا ـ على حالها ، يعنى تبقيها فى نفس حالتها كما ادركناها للمرة الأولى ـ والأمر بالمثل فيما يختص بالعملية الثانية التى نكرها ، اى عملية مقارنة كل فكرة بالافكـــار الاخرى من ناحية الامتداد والدرجة والزمان والمكان ، او اية ظروف اخرى · (٤ : (II : VI :

وفضلا عن ذلك ، فان العمليتين على السواء هما من العمليات التى رأى وجودها عند الحيوانات الأخرى الى جانب الانسان ، بالرغم من اعترافه أن الانسان اقدر من الحيوانات الأخرى على التبصر والتمييز والمقارنة ·

ووراء هاتين الملكتين او العمليتين هناك عمليتان ذهنيتان يعتقد لوك أننا قادرون على النهوض بهما · ولما كانت العمليتـــان الآنفتا الذكـر لاتترتب عليهما معرفة من اى نوع ، لا للقضايا العامة أو الخاصة بالمسائل الجزئية ، لذا تتحقق مثل هذه المعرفة برمتها ـ فى نظره ـ اعتمادا على هذين النوعين من العمليات الذهنية · ويقول لوك : « والعملية التاليـة التى بوسعنا أن نشاهدها فى العقل وتتعلق بافكاره هى عملية الانشاء Composition وفيها يتم الجمع بين عدة أشياء من تلك الأشياء البسيطة التى تلقاها الذهن ··· لانشاء أشياء أكثر تركيبا » (II : VI)

····· ويعتقد لوك أنه بفضل عملية الانشاء واعتمادا عليها فقط يتحقق الاهتداء الى افكارنا عن الأشياء الجزئية التى تشتمل على صفات بسيطة من شتى الأنواع · ويقال ان الحيوانات قادرة على النهوض بهذه العملية أيضا ، وان كانت لاتحقق تفوقا مماثلا لنا

ولايرى لوك وجود اختلافات من حيث الكيف بين ملكاتنا الذهنية وملكات الحيوانات الا فى آخر العمليـــات التى ذكرهـــا ، يعنى عمليـة « التجريد » abstraction ويرد هذا الاختـــلاف الى أن التجريد يحتاج الى استعمال الكلمات · « والحيوانات لاتستعمل الكلمات ولا باقى الاشارات العامة » (١٠ : II : XI) غير أن لوك يعتقد أنه حتى فى هذه الناحية أيضا ، أى فى اكثر العمليات تميـزا التى يقوم بهـــا العقل الانسانى ، كما يتصوره ، فان العقل يعتمد على شىء أشبه بتحوير أفكاره الحسية البسيطة والمركبة · وليس باستطاعته أن يخلق بالفعل اية افكار راديكالية جديدة ، ويصف التطور الذى يؤدى الى التجريد على النحو الآتى :

« عندما تثبت الأفكار فى ذاكرة الأطفال ، اعتمادا على تكرار الاحساسات ، فانهم يبدأون شيئا فشيئا فى استعمال الاشارات ، والاستعانة بالكلمات للدلالة على افكارهم لتوصيلها للآخرين • وهكذا تستخدم الكلمات بمثابة اشارات خارجية للدلالة على أفكارنا الداخلية • ولما كانت هذه الأفكار منتزعة من اشياء جزئية ، فانه اذا أريد وضع اسم مميز لفكرة جزئية سيحتاج الى عدد لانهاية له من الاسماء • وللحيلولة دون وقوع ذلك ، قام العقل بصبغ المعانى المستمدة من الأشياء الجزئية بطابع الكلية او العمومية • ويتحقق ذلك اذا نظر اليها ـ كما هى فى العقل ، أى منفصلة عن الموجودات وظروف وجودها الحقيقى ••• أن هذه العملية تسمى بالتجريد • وفيها تقوم الأفكار المنتزعة من الكيانات الجزئية بالتمثيل العام لكل ماينتمى لنفس النوع » (٩ و ٨ : VI : II)

لقد قدم لوك هنا نظرية ترى ان جميع افكارنا المجردة أو افكارنا الكلية او العامة هى مجرد تجريدات منتزعة من افكار جزئية مختلفة حصلنا عليها عن طريق الادراك • والدعامة التى جاءتنا بها فى هذه النظرية لتفسير كيفية اكتساب اللغة اقرب الى السذاجة • على اننا اذا تمعنا فى هذه النظرية فاننا سنراه قد تردى فيها فى هوة التحدى السابق ذكره ، لأن اى شخص ينازع هذه النظرية بمقدوره الاتيان بمثل مضاد لأية فكرة واضحة لايستطاع تفسير محتواها على هذا الوجه • غير ان المشكلة المصاحبة لهذا التحدى ستظل باقية • ويالها من مشكلة هامة !

وهكذا تكتمل العمليات العقلية التى اخترعها لوك ، وظن أن العقل يدخلها على الأفكار المكتسبة عن طريق التجربة • ومن هنا اعتقد ان معرفتنا برمتها تقبل التحليل باتباع واحدة أو اكثر من هذه العمليات • وقبل أن ننتقل الى حديثه عن المعرفة (فى الكتاب الرابع) لابد من التنويه بجملة فروق اقامها بين مختلف فئات افكارنا • ولقد سبق أن اشرت الى تفرقته بين الأفكار الواضحة والأفكار الغامضة ، وبين الافكار المتمايزة والمضطربة • وبالاضافة الى ذلك ، فانه يشير الى امكان التفرقة بين افكارنا تبعا لأسس ثلاثة : « اما بالرجوع الى الأشياء التى انتزعت منها ، أو بالرجوع الى الأشياء التى قد يفترض انها تمثلها • فاولا ـ وعلى حد قوله ـ انها « اما أن تكون حقيقية او وهمية او من صنع الفانتازيا • ثانيا ـ اما أن تكون وافية او غير وافية • ثالثا ـ (اما) ان تكون صحيحة او باطلة » (١ ـ : XXX : II) وكما اشار ، ولما كان من الانسب التحدث عن «الحقيقة» و «الزيف» بالاضافة الى القضايا ، بدلا من

التحدث عنهما بالاضافة الى الأفكار • ولما كانت التفرقة التى اقامها بين الأفكار الصحيحة والافكار الباطلة قد تمخضت ـ على مايبدو ـ عن تفرقته بين الافكار الحقيقية والافكار الوهمية ، لذا فاننى سأكتفى ببحث التفرقتين الأولتين اللتين ذكرهما • وفى الحق فان هناك القليل مما يستأهل الذكر عنهما ماعدا الاكتفاء بالتنبيه اليهما • فاولا ـ وفيما يتعلق بالتفرقة بين الأفكار الحقيقية والوهمية فان لوك يقول :

« أعنى بالافكار الحقيقية الافكار التى لها أساس فى الطبيعة ، كأن تكون مطابقة للكينونة الحقة والوجود الحق للأشياء أو نماذجها الرئيسية archtypes وأصف بالأفكار الفانتازية تلك التى ليس لها أساس فى الطبيعة أو التى لاتطابق حقيقة الكينونة التى تشير اليها ضمنا » (١ : : XXX : II)

وبعبارة أخرى فان الفكرة الحقة هى فكرة شىء ما موجود بالفعل والفكرة الوهمية أو الفكرة الزائفة هى فكرة شىء ما غير موجود بالفعل • والنقطة الوحيدة المثيرة للاهتمام هنا هى أن مثل هذه الطريقة فى اقامة الفروق قد افترضت مسبقا وجود عالم مستقل عن أفكارنا كما أن الكلام عن مطابقة أفكارنا لمثل هذا العالم أمر يستحق الانتباه • ولكن بينما يميل آخرون الى الشك فى هذه الفروض المسبقة ، فان لوك قد التزم بها ، لاسباب سيجىء ذكرها فيما بعد •

وبعد ذلك وفيما يتعلق بوصفه لبعض الأفكار بالاستيفاء ووصف البعض الآخر بعدم الاستيفاء فانه يقول :

« من بين أفكارنا الحقيقية ، فان بعضها واف والبعض الآخر غير واف • وماسميته بالأفكار الوافية هو الأفكار التى تمثل على نحو كامل النماذج التى يفترض العقل أنها مأخوذة عنها ، وأنها تقصد الدلالة عليها ••• أما الأفكار غير الوافية ، فانها الأفكار التى لاتزيد عن كونها متمثلات جزئية أو ناقصة لهذه النماذج الدالة عليها » (١ XXXI : II)

والفائدة الأساسية التى دفعت لوك الى اقامة مثل هذه الفروق هى تحديد الأفكار البسيطة كفئة مختلفة عن الافكار المركبة للأشياء الجزئية • ولما كان قد نظر للعقل كشىء سالب تماما عند تلقيه للافكار البسيطة ، لذا اعتقد أن الأفكار البسيطة ـ بصفة عامة ـ حقيقية ووافية معا • غير أن

الأمر مختلف عن ذلك فيما يتعلق بالافكار المركبة للاشـــياء الجزئية أو أنواع الأشـــــياء • فلقد رأى أولا ـ « أن الأفكار المركبـــة عبارة عن تجميعات طوعية • فلما كانت هذه الافكار المركبة تجميعات لأفكــار بسيطة تلتئم تحت اسم واحد ، فمن البين أن عقل الانسان يلجـــأ الى نوع من التحرر عند تكوين هذه الأفكار المركبة (II : XXX :) ويترتب على ذلك أن تكون أفكارنا المركبة افكارا حقيقية أو غير حقيقية •

ثانيا ـ يعتقد لوك أنه ليس بين أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية اية فكرة تتصف بالاستيفاء • فلقد عرف الاستيفاء بالرجوع الى المتمثلات الكاملة • وليس بمقدورنا الزعم بأن اية فكرة مركبة قد تكون فى حوزتنا لأى شىء جزئى تحيط احاطة كاملة بجميع ملامحه • وكتب لوك : « ان هذه الصفات والقوى الخاصة بالجواهر ، والتى صنعنا منها أفكارهـا المركبة عديدة ومتنوعة الى ابعد حد ، بحيث يتعذر احتواء الفكرة المركبة للانسان عليها جميعا (٨ : II : XXXI) وما ذكره لوك عن أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية صحيح يقينا ، اذا سلمنا بافتراض أن معيار حقيقة أفكارنا وكفايتها يستند الى تناظرها هى والأشياء الموجودة مستقلة عن أفكارنا • ولن يعارض حتى العقلانيون وجهة نظره • والأمر على العكس • فلقد كان هذا السبب بالذات هو الذى دفعهم الى نسبة أهمية قليلة الى أفكـــارنا الخاصة بالاشياء الجزئية الموجودة المستمدة من التجربة • أما موضـــع اختلافهم عنه فكان الاعتقاد بأن بالاستطاعة الاهتداء الى معرفة الطبائع الأساسية للأشياء بوجه عام ، بطريقة أخرى غير تجربة الادراك ، يعنى اعتمادا على البرهان العقلى المستند الى مقدمات بينة فى ذاتها • واذا كان هناك شىء مايثير التساؤل فيما ذكره لوك عن الأفكار الحقيقية والوافية ، بعد التسليم بنزعته الواقعية التى افترضها افتراضا مسبقا ، فانه اعتقاده أن جميع أفكارنا البسيطة تجمع بين الاتصاف بالحقيقة والاستيفاء • اذ أن هذا الاعتقاد يفترض اتصاف العقل بالسلبية الكاملة فى دوره الخاص بالافكار • وهذا افتراض قد يقبل التحدى •

ولايخفى وجوب وجود صلة بين المعرفة وأفكارنا • فلا انفصال بين المعرفة والفكر • والحق أننا لانصادف المعرفة الا كفكر • والفكر فعـــل للعقل ، الذى لايحـــتوى على غير الأفكـــار • وقد ساق ذلك لوك الى القـــول :

« المعرفة هى ••• لاشىء سوى ادراك مابين كل فكرة من افكارنا والافكار الأخرى من توافق أو اختلاف أو تنافر • وهذا هو كل مايتعلق

بها · وحيثما يوجد هذا الادراك توجد المعرفة ، وعندما لايوجد فاننا نشعر بقصور المعرفة » (٢ : I : IV)

لأول وهلة ربما بدا هذا الكلام قد تضمن القول بأن المعرفة هى على وجه الدقة مسألة : « ترابط وتوافق » لبعض أفكارنا هى والأفكار الأخرى · ولكن لوك لم يقصد ذلك · اذ يرى أن أعظم جانب من معرفتنا مستمد من مجرد ملاحظة الارتباط والتوافق بين بعض افكار والأفكار الأخرى · على أنه لو اقتصرت معرفتنا على ذلك ، فلن يوجد بين معارفنا أى شىء سيصبح أن يوصف بأنه معرفة بأى شىء مستقل عن افكارنا ، وبذلك لاتتوافر لنا اية معرفة بالأشياء فى العالم ، ناهيك بالعالم فى جملته · غير أن لوك يعتقد فى امكان حدوث جانب من المعرفة من هذا القبيل على اقل تقدير · وعندما تحدث عن « الارتباط والتوافق » بين افكارنا ، لم يخطر بباله ترابطها هى والافكار الأخرى فحسب ، وانما خطر بباله ايضا أن يكون هذا الترابط والتوافق مع الأشياء الموجودة بالفعل · وتبعا لذلك ، تتألف الأنواع الاربعة لمثل هذا التوافق التى فرق بينها من (١) الهوية أو التباين (٢) العلاقة (٣) الاشتراك فى الوجود أو الترابط الضرورى (٤) الوجود الحق ·

وعندما تحدث لوك عن الهوية أو التباين ، كان ماجال بخاطره هو مجرد درايتنا بطبيعة افكارنا المختلفة واختلاف بعضها عن بعض · والمعرفة هنا هى مجرد معرفة « توافق أية فكرة مع نفسها » وأن تكون هى هى ووجود تباين بين الأفكار المتمايزة » (٤ : : I : IV) وبعبارة اخرى ، انها مجرد معرفة بما تدل عليه كل فكرة من افكارنا بهذا المعنى (البياض والسواد والمثلث والمربع والمنضدة والشجرة) ، وما بينها من اختلاف كالقول (بأن الأبيض شىء والأزرق شىء آخر ، وأن المثلث ليس مربعا وليست المنضدة شجرة) ·

وعندما تحدث لوك عما يقصده « بالعلاقة » ذكر أن بعض افكارنا ترتبط بالأفكار الأخرى على انحاء مختلفة · فمثلا الابيض والاسود يرتبط كل منهما بالآخر على نحو غير قائم فى العلاقة بين المثلثات والأشجار · وهناك ارتباط بين الشجرة والمنضدة لا وجود له فى الارتباط بين المثلث وقوس قزح · على أنه بينما يستطاع استخدام الأسماء الدالة على الأشياء الحقيقية أو الفعلية هنا الا أن البحث لاينصب على الأشياء نفسها ، ولكنه يتركز بالأحرى على الافكار المتضمنة · ان مثل هذه المعرفة

هى مجرد معرفة « بالارتباط والتوافق » بين افكارنا أو معرفة تستند الى التباين والتنافر بينها (أو بين تنوعاتها) ٠

وبالمثل فإن الارتباط بين مختلف الافكار هو ماجال بذهن لـــوك عندما تحدث عن الاشتراك فى الوجود Co-existence أو الارتباط الضرورى ٠ اذ كان ماخطر بباله هنا هو « الفكرة المركبة » ، كفكرة الكرسى على سبيل المثال ، ورأى انها تتألف من اقتران عدد من الأفكار البسيطة التى تتبادر الى اذهاننا معا عندما نتصور الكرسى ، أو اذا استشهدنا بالمثل الذى جاء به « فانه قد تراءى لبعضنا أن عناصر مثل هذا النــوع من الصفرة أو الوزن والقابلية للانصهار أو التشكل والذوبان inqueregia قد اقترنت واشتركت جميعا فى تكوين فكرتنا المركبة التى تدل عليها كلمة ذهب » (٦ : IV : I) ونوع المعرفة المقصود هنا هو معرفة ماهية الأفكار البسيطة التى تعد جزءا لايتجزأ من اية فكرة مركبة معطاة او على حد قوله ، انها معرفة ماهية الافكار البســيطة المشــتركة فى الوجود بالضرورة فى أية فكرة مركبة متاحة ٠

ولم يتحدث لوك عن المعرفة التى تخص الاشياء الأخرى غير العلاقة بين الافكار وعلاقة كل فكرة بالافكار الأخرى الا عندما وصل الى الفئة الرابعة فى تصنيفه للوجود الحق ، ووصف الفئات الثلاث الأولى من المعرفة بانها معرفة تصورية وليست معـــارف وجودية existential (أى تخص الموجودات) ٠ وهذا النوع من المعرفة ــ على حد قول لوك ــ « يخص الوجود الفعلى المتوافق والفكرة الممثلة له » ٠ واذا رجعنا الى المثل الدال على ذلك وذكره لوك سنراه يخص القول « بكينونة الله » الذى يصفه بأنه قول يمثل موجودا حقا (٧ : I : IV) ويرى أن القضايا التى يعبر عنها بالصيغة الآتية فيما بعد هى وحدهـــا التى توصـــف « بالوجودية » لأنها غير قائمة على مجرد علاقة فكرة بأخرى كقولنا س موجود) و (هناك س فى العالم) وأيضا القضايا التى تفترض افتراضا مسبقا مضمرا اقوالا لا تمثل موجودات حقة) أى التى ترد الى الوجود الحق ، وليس الى مجرد علاقة بين فكرة وأخرى ، فانها توصف « بالقضايا الوجودية » ٠

ويرى لوك أن هذه الفئات هى التى تمثل الأنواع الأربعة للمعرفة ، التى باستطاعتنا الحصول عليها ٠ ويحاجى بالقول بأن هناك ثلاثة سبل مختلفة لتحقيق ذلك : أولا ــ « الحدس » ، ثانيا ــ « البرهان » ٠ وثالثا ــ

الاحساس · وربما بدا أنه باضافته الحدس والبرهان قد زاد من امتدادقائمة العمليات الذهنية التى ناقشها من قبل · ولكن اذا تمعنا سنرى أن هاتين الوسلتين هما مجرد مركبات مختلفة للعمليات التى سبقت الاشارة اليها · اذ يتضح ذلك عندما نبحث ما الذى عناه « بالحدس » والبرهان · فأولا يستخدم لوك مصطلح « المعرفة الحدسية » للدلالة على الحالات « التى يدرك فيها العقل الاتفاق والتباين بين فكرتين ـ بطريقة مباشرة ـ بالرجوع الى هاتين الفكرتين بالذات ، دون تدخل من أى شىء آخر » · وذكر أمثلة لذلك « الأبيض شىء والأسود شىء آخــر ـ وليســت الدائرة مثلثــا (١ : II : IV) ولايدل ذلك على ماهو أكثر من ادراك الافكار المتضمنة (بالاضافة بلا شك الى عملية التجريد) ، والمقارنة بينهما ·

أما فيما يتعلق بمفهوم لوك لمعنى « البرهان » فانه لايراه مختلفا جوهريا عن « الحدس » · اذ يرجع الاختلاف بينهما الى كون الارتباط بين فكرة وأخرى لايتم مباشرة ، وانما بفضل تدخـــل عدد من الافكـار الوسيطة التى ترتبط كل منها بالفكرة السابقة لها حدسيا · ويقول لوك : « لابد أن يكون لكل خطوة دليل حدسى ترد اليه » (٧ : IV : II) فاذا اعتبرت كل خطوة من خطوات البرهان فى ذاتها مسألة توافق حدسى فان العمليات المشتركة فى البرهان ستكون مجرد العمليات المشتركة فى الحدس · ان هذا هو تحليل لوك لما نسميه بالاستدلال ، وما يعنى بالبراهين العقلانية (٣ ، ٢ : II : IV) وجاءت أمثلة براهينه مستخلصة أساسا من الهندسة باعتبارها تمثل نموذجا للاستدلال والبرهان · ويسترسل لوك فيذكر أننا نحصل على جميع معارفنا بالحقائق العامة ، يعنى جميـــع معارفنا التى لاتعد مجرد معرفة بوجود أشياء جزئية ، على نحو أو آخر من طريقين ، ويقول ان هاتين الوسيلتين (الحدس والبرهان) يمثلان درجتين لمعرفتنا · أما مايقصر عن بلوغ أى منهما ، ومهما صحبه من تأكيدات ، فانه لاينتمى الى ماهو أكثر من « الايمان » أو « الظن » ، ولايصح أن يسمى معرفة ، على أقل تقدير فيما يتعلق بمالم الحقائق العامة (١٤ : IV : II)

وعلى هذا فاننا اذا استثنينا مسألة معرفة وجود الأشياء الجزئية عن طريق الاحساس ـ وهو نوع من المعرفة خصه لوك بمرتبة دانيه نوعا ـ فان ماذكره عما ينضوى تحت عنوان المعرفة ، والاجراءات التى تتبع لاكتسابها ، يكاد يتشابه وما ذكره العقلانيون · ففى نظره ونظرهـــم ، لاشىء يحتسب معرفة اذا افتقر الى اليقين الكامل ، واذا لم نهتد اليه

اما عن طريق الحدس او عن طريق البرهان · ويرجع الاختلاف الأساس بينه وبينهم الى انه قد قصر الأفكار التى ينطبق عليها الحدس والبرهان على الأفكار المستمدة ــ فى اخر المطاف ــ من المدركات الجزئية · ولكن فى نظره ونظرهم ، فان علوما كالرياضيات هى التى تزودنا بالجانب الاكبر من معرفتنا ، بينما من غير الاستطاعة القول بأن معظم قضايا علم الطبيعة تمثل المعرفة ، لأن افكارنا الخاصة بالوقائع التى تعنى بها العلوم الطبيعية اقل مما هو كاف ، كما أن قضاياها ليست يقينية حدسا أو برهانا ·

وعندما اتجه لوك الى البحث عن الى أى مدى تمتد معرفتنا عندما تكون مستمدة عن طريق الحدس أو البرهان ، فانه اهتدى الى نتائج أشد انحصارا من النتائج التى اهتدى اليها العقلانيون ، من تأثير القيود التى فرضها على الأفكار التى سيعتمد عليها · واعتقد فيما يتعلق «بالهوية والتباين» أن لدينا معرفة حدسية بهوية جميع أفكارنا الواضحة ، والاختلافات بينها (٨ : III : IV) وفيما يخص « العلاقة » ، رأى « أنه بينما يعد هذا المجال أوسع ميدان فى معرفتنا » (١٨ : III : IV) الا أنها محصورة فى برهان العلاقات بين الأفكار التى تتوافر لها بحكم ما بين تصوراتها من ترابط ، ومايترتب عليها من متضمنات · وتعتمد هذه الحقائق الى حد كبير على حقائق الرياضيات والاحكام الأخرى التى نسميها الآن الحقائق التحليلية ، أى الحقيقة بحكم معانى المصطلحات المستخدمة · ولكن لما كانت هذه الحقائق تخص العلاقات بين أفكارنا فحسب ، فانها لاتمثل معرفة أى شىء موجود مستقلا عن أفكارنا ·

أما مسالة « الاشتراك فى الوجود » Co-existence أو الارتباط الضرورى للافكار فيقول لوك عنها : « فى هذه الناحية فان معرفتنا قاصرة للغاية » (٩ : III : IV) نعم باستطاعتنا أن نلاحظ اشتراك أفكار بسيطة مختلفة فى الحدوث ، وقد تتضمن فكرتنا عن نوع ما من الشىء المركب مجموعة من الأفكار البسيطة ، ولكن غالبا مالا يكون بمقدورنا أن نعرف هل ترتبط هذه الأفكار ارتباطا ضروريا كل منها بالأخرى ، أو أن كل ما هناك هو تصادف تآنيها فى الوقوع · ويقول لوك : « ان الأفكار البسيطة التى تتألف منها أفكارنا المركبة عن الجواهر قد صنعت فى الأغلب بحيث لاتحمل فى طياتها وفى طبيعتها أية روابط ضرورية بالافكار البسيطة أو أى تنافر معها » (١٠ : III : II) ومن هنا نستخلص أنه ليس باستطاعتنا الاعتماد على الحدس أو البرهان للذهاب بعيدا فى تحديد

العلاقة الضرورية المتبادلة بين الأفكار ٠ ولما كان معظم الاحكام العامة للعلوم ليست مجرد بيانات عن التجارب الجزئية ، فانها ستقصــــر عن الاتصاف بكونها معرفة عامة حقا ، لأن الافكار التى تربط بينهـــا غالبا مايتعذر ادراكها حدسيا أو برهنة ضرورة ارتباطاتها ٠

وأخيرا وفيما يتعلق بالوجود الحق ، يعتقد لوك أن الحدس والبرهان معا يؤكدان لنا وجود شيئين فقط لاغير : انفسنا والله (٢١ : III : II) ولم يتوقف لوك عند هذين الشيئين ، لأنه رأى ان لدينا أيضا معرفة من نوع آخر ٠ أنها المعرفة الحسية أو المعرفة عن طريق الحس للاشياء الماثلة أمام حواسنا » ٠ ولكن هذا النوع الأخير من المعرفة يقصر عن الذهاب بعيدا ٠ ويرجع ذلك الى : ــ أولا ــ لأن المعرفة من هذا النوع لا تمتد بحيث تشمل الاشياء التى ليست ماثلة الآن أمام حواسنا ٠ ثانيا ــ يعتقد انه بينما فى مقدورنا الحصول على معرفة بوجود هذه الأشياء ، الا اننا لانعرف اكثر من القليل نسبيا عن طبائعها الحقة ٠

وهكذا يكون مجال معرفتنا محصورا فى نظر لوك ، لأنه يفترض : (أ) ــ أن كل مانحن على دراية به لا يزيد عن افكار ولا يمتد الى الأشياء ذاتها ٠ (ب) ان جميع افكارنا اما مســـتمدة من الادراك او خــالية من المضمون ذى المغزى ، (جـ) ليس بالاستطاعة القول عن أية قضية عامة انها تمثل معرفة الا اذا اتضح انها مؤكدة حدسا أو برهانا ٠ ولوك فيلسوف تجريبى ، وقد كشف عن اتجاه مماثل لاتجاه العلماء التجريبيين عندما نسب الأهمية للتجربة ، وعندما أعرب عن عدم استعداده لقبول أى نسق منطقى مستخلص من مبادىء غير تجريبية كوصف للحقيقة ٠ ولما كان لوك قد اعتقد أن ما هو ماثل أمام عقولنا ليس الأشياء ذاتها ، ولكنـــه بالأحرى افكار علاقتها الحقة بالاشياء تتجاوز فهمنا ، ولما كان لديه معيار عال لليقين لتحديد مايحتسب معرفة وما لايحتسب كذلك ، فانه انتهى مثلما انتهى العقلانيون ذاتهم الى انكار الاعتـــراف باغلب المعرفة العلميـــة والتجريبية كمعرفة على الاطلاق ٠ واختلف عن العقلانيين فى جانب واحد وهو نفيه وجود طريق آخر للاهتداء لأى نوع آخر من المعرفة بطبائـــع الأشياء ٠

الله والانسان والأشياء

فاذا سلمنا بنظرة لوك الى الطبيعة وأصل افكارنا وطبيعة معرفتنا ومداها وحدودها ، فان السؤال الذى ســـيثار بعد ذلك يتناول ما الذى

بمقدورنا أن نعرفه عن وجود الأشياء القائمة بالفعل وطبائعها ؟ هنا ننتقل من ابستمولوجيته الى ميتافزيقيته ، او على اقل تقديـــر ـ الى نظراتـه الخاصة بالله وأنفسنا وعالم الأشياء • ولقد ادرك لوك أن باســتطاعتنا الاهتداء الى قدر ما من المعرفة فى هذه المسائل رغم الحدود المفروضة على المعرفة التى بينها • بيد انه لما كانت المعرفة مسالة افكار ، فلا يخفى اننا ستعجز عن الحصول على معرفة باى شىء ليس لدينا افكار عنه • وتمشيا مع ماذكره ، فان ما عندنا من افكار يقتصر على الأفكار الخاصة بثلاثـة أنواع من الجواهر : (أ) الله (ب) العقـول المتناهيـة (ج) الأجسـام (٢ : II : XXVI :) ومن هنا فحتى من حيث المبدأ ، فليس بمقدورنا أن نحصل على غير معرفة وجود الأشياء من الأنواع الثلاثـة المذكورة آنفا •

وينزع لوك بعد ذلك الى الاعتقـاد باننا نعـرف معرفة حقة (أو باستطاعتنا أن نعرف على اقل تقدير) أن هذه الأشـياء الثلاثة جميعا موجودة بالفعل • وكتب يقول : « اقول ان لدينا معرفة بوجودنا اعتمادا على الحدس ، وبوجود الله اعتمادا على البرهان ، وبالأشياء الأخرى عن طريق الاحساس » (٢ : IV : IX) غير أن معرفة اننا موجودون وأن الله موجود والاشياء موجودة شىء ، ومعرفة ماهية طبائعها شىء آخر ، ومن ثم فهناك سؤالان يحتاجان الى البحث : فكيف تبعا لما ذكره لـوك يستطاع اثبات وجود هذه الكيانات ؟ وماذا بوسعنا أن نعرف عن طبائعها ، ان كان هذا الأمر ميسورا ؟ وسـأبدأ بما أراد أن يقوله عن مسـألة وجودنـا •

لعل القول بانه قد جاء بحجة تثبت وجودنا ليس بالقول الدقيق ، لأنه يرى أن لدينا معرفة مباشرة بوجودنا ، واننا نستنتج ذلك من وجود الأشياء الاخرى ، ففى نظره ، ليس هناك ما هو اكثر يقينا من وجودنا ، ولا حتى كوننا نفكر أو أن لدينا مدركات متنوعة • وكتب يقول :

« فيما يخص وجودنا ، فاننا ندركه بسهولة ، وبقدر كبير من اليقين ، بحيث لاتوجد حاجة تدعو الى اللجوء الى اى برهـان • وليست لدينا القدرة على اثبات ذلك • فليس هناك ماهو اكثر وضوحا من وجودنا • فانا افكر واستنتج واشعر بالمتعة والألم • فهل باستطاعة اية حالة من هذه الحالات أن تكون أوضح فى نظرى من وجودى ؟ واذا عرفت أنى أشك ، فانى أدرك ادراكا مؤكدا وجود الشىء الذى أشك فيه بنفس اليقين الذى

ادرك به الفكر الذى ادعوه بالشك · وبعد ذلك ، تقنعنا التجربة بأن لدينا معرفة حدسية بوجودنا ، وأن عندنا ادراكا باطنيا لايخطىء باننا كائنون » (IV : IX : ٣)

وأول مايستأهل الملاحظة هنا هو ان لوك لاينحو فى استدلاله نفس منحى ديكارت ، الذى سبق أن حاجى بالقول بأن مايثبت ضرورة وجوده هو حقيقة انى افكر ، ولكنه اثبت « وجودى » كنتيجة مستخلصة من حجة مؤادها (انا افكر ·· اذن فانا موجود) اما لوك فلم يبد له وجودى كشىء استنتجه من حقيقة قيامى بالتفكير · ولكنه رأى الأرجح هو أن وجودى شىء ادركه (ولقد استعمل هذا المصطلح مرارا فى الفقرة موضع البحث) ، وشىء أدركه على الفور ، وعلى نحو مباشر ، مثلما أدرك انى افكر أو استنتج أو اشك ·

هذا هو الأسلوب الذى يتبعه لوك فى نقاشه · غير أننا قد نتساءل : « ما الذى يعنيه القول انى أدرك » ؟ فلست أدرك « الوجود » كما هو كذلك· فليس هناك شىء مانستطيع تسميته الوجود · والأصح هو أنه قد يكون هناك أشياء موجودة · فلعل لوك قد اراد القول ان ما أدركه هو « نفسى » الموجودة · ولكن هل يصح القول اننى أدرك بالفعل شيئا يمكن تسميته نفسى ؟ وهل أدرك بالاضافة الى مختلف التصورات والافكار البسيطة والأفكار المركبة « نفسا » عندما هذه الأفكار والمعانى ؟ · يقول لوك : « ان لدى بالتأكيد ادراكا لوجود شىء يشك ، مثلما لدى ادراك لذلك الفكر اسميه بالشك · ولكن هل حقا أنا أدرك « شيئا يشك » ، وأيضا « الفكر الذى اسميته بالشك » ، حتى وان استعملت هذا المصطلح ببعض التساهل » ·

وربما افترضنا ان « النفس » ، التى خطرت ببال لوك كانت شيئا شبيها « بالجوهر المفكر » عند ديكارت · اذ استخدم لوك ذاته تعبير « الجوهر الروحانى » فى الكتاب الثانى · وقد يبدو وجود هذا الجوهر الروحانى ــ ان وجد مثل هذا الشىء ــ هو ماقصده بقوله انه « يدركه » أو « يستبصره » · ولكنه عندما يتحدث فى الكتاب الثانى عن « الجوهر الروحانى » ، فانه ينكر صراحة ادراكنا فعلا لأى جوهر على الاطلاق ، بما فى ذلك الجوهر الروحانى ويكتب :

« اذا تأمل احد داخل نفسه باحثا عما يعنيه بالجوهر البحث بوجه عام ، سيرى انه ليس لديه أية فكرة اخرى عنه على الاطلاق · وغاية ماهناك

هو افتراض لشيء لا يعلم ماهو يقوم بدور دعامة مثـــل هذه الكيفيات القادرة على تزويدنا بالأفكار البسيطة ، والكيفيات التى تدعى بصفة عامة بالعوارض accidents (٢ : II : XXIII)

ان لوك يتحدث هنا عما يدعوه « بالجوهر الجسمانى » ولكنه يواصل كلامه فيقول :

« يحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بما يفعله العقل كالتفكير والاستنتاج والخوف ·· الخ · ونحن نســـتنتج أن مثل هذه الافعال لاتتقوم بذاتها ، ولا ندرك كيف يكون بمقدورها أن تنتمى الى جسم ، أو يكون الجسم قادرا على احداثها · ونحن نميل الى الاعتقاد برد هذه الأفعال الى جوهر آخر ندعوه بالروح ، التى يفترض ـ ودون معرفة لماهيتها ـ انها البنيـــة الأساسية لتلك العمليات التى نجربها داخل نفوسنا » (٥ : II : XXIII)

غير خاف ما يترتب على ما قاله لوك ، وما يخلقه من مشكلة تمس معرفتنا بوجودنا · فاذا صح أن النفس لايتعدى كونها شيئا لا ندركـــه بالفعل ، وانما هى مجرد بنية أساسية نساق الى افتراضها لدعم مختلف العمليات الذهنية التى ندركها داخل أنفسنا ، فهل بوسعنا لو صح ذلك أن نرى كيف سيتسنى لنا القول أننا نعرف بوجودهـــا معرفة مباشـــرة وحدسية · واذا كانت مجرد شيء تدرك فكرته عن طريق الاستدلال فحسب فان وجودها آنئذ لن يكون أكثر من شيء يدرك بوســـاطة الاســـتدلال فحسب ، ولو صح مايقوله لوك عن وضع فكرتنا عن « الجوهر الروحى » فانه لن يكون واضحا ما الذى كان يعنيه أو تثبته ملاحظاته عن معرفتنا بوجودنا ·

أما وجود الله فمسألة يعتقد لوك أنه بالمقدور اثباتها اعتمادا على البرهان · على أن برهانه لاثبات وجود الله لم يتخذ شـــكل البرهـــان الاونطولوجى (الدليل الوجودى ، ولكنه بالأحرى جـــاء صـــورة من البرهان الكوزمولوجى · وباختصار ، فانه يرى أنه بالاستطاعة اثبات وجود الله وأيضا عدد من صفاته ، اذا سلمنا فقط باننا موجودون وقادرون على الادراك والمعرفة ، ويرى ان وجود « الكائن الأبدى » أمر يستخلص من كوننا نحن أنفسنا موجودون ، ويقول : « ان الانسان يعرف بفضـــل اليقين الحدسى أن العدم المحض يعجز عن انتاج كيان حقيقى · فاذا أمكننا أن نعرف أن هناك كيانا حقيقيا ما (مثلما نفعل ـ نحن أنفســـنا ····) سيكون من البراهين الجلية القول بأن هناك شيئا ما قد وجد منذ الأزل » (٣ : IV : X)

غير أن لوك لم يذكر حتى الآن أى شىء عن طبيعة هذا « الشىء ما » ، الذى لابد أن يكون قد وجد منذ الأزل · فكل ماقيل حتى الآن هو أن هذا « الشىء ما » ربما كان المادة البحتة · ولكن لوك يلاحظ بعد ذلك : « ان الانسان يكتشف فى نفسه ادراكا ومعرفة » (٥ : (IV : X : ويزعم انه من الواضح « أن ما يكتسب وجوده ـ وبدايته من شىء آخر لابد أن تنتقل الى كينونته ما تتصف به كينونة الآخر » (٤ : IV : X) ويقول : « ان مايترتب على ذلك هو وجود كائن عليم من الأزل · فمن المحال ان تكون للأشياء المحرومة من العلم ··· والتى ليس لديها مدركات القدرة على خلق كائن عليم ··· فمما يتعارض وفكرة المادة الفاقدة الحس ان تكون قادرة على تزويد نفسها بالحس والادراك والمعرفة » (: IV : X)

وهكذا يكون لوك قد اعتقد ان هناك نوعين مختلفين اختلافا جذريا من الكيانات فى العالم : أولا ـ مايتصف بكيانه المادى الخالص ـ بالافتقار الى الحس والادراك أو الفكر ـ ثانيا ـ هناك كائنات راشدة مدركة ومفكرة ، كما تتمثل فى حالتنا ، ويسمى هذا النوع بالعرفانى Cognitative والنوع الآخر باللاعرفانى incognitative (٩ : IV : X) ولما كان من المفروض استحالة ان يحمل اى شىء ما ملامح ليست موجودة فى الشىء الذى احدثه ، أو أخرجه الى الوجود ، لذا فقد استنتج لوك من حقيقة وجود كائنات عرفانية (يعنى نفوسنا) أن من أحدثها لابد أن يكون هو ذاته « عرفانيا » ·

فاذا تعين اذن وجود شىء ابدى ما ، فلا يخفى عن عقلنا ، انه لابد أن يكون كائنا عرفانيا · فكما يتعذر تصور قدرة المادة اللاعرفانية البحتة على انتاج كائن ذكى مفكر ، فأيضا يستحيل تصور قيام العدم ـ اعتمادا على ذاته ـ بانتاج المادة · ان اى شىء سيتصف بكينونته الأبدية يجب أن يتحلى وان تتوفر له ـ فى اقل تقدير ـ جميع الكمالات التى بالمقدور أن توجد فى حالة وجوده (١٠ ـ IV : X)

وعلى هذا النحو ، اهتدى لوك الى « الحقيقة اليقينية الجلية بان هناك كائنا ابديا عظيم القوة والعلم ··· واستنادا الى هذه الفكرة ، وبعد بحثها ـ اذا دعا الأمر ـ سيسهل استخلاص جميع تلك الصفات الأخرى التى علينا ان ننسبها الى الكائن الأبدى » (٦ : IV : X) ان هذا الكائن هو مادرجنا تقليديا على تسميته « بالله » · ولقد اتضح ن لديه الصفات ذاتها التى نسبت تقليديا لله ·

والنموذج العام لهذا البرهان ينبغى أن يكون مألوفا الآن ، وان كان لوك قد أجرى بعض التحويرات هنا وهناك • وسأكتفى بذكر ملاحظتين عنه : أولا ـ يتعين ان يكون واضحا أن هذا البرهان سيتصف بفاعليته اذا ـ واكرر كلمة « اذا » ـ افترضنا ان الأشياء ليس بمقدورها ان تظهر للوجود من تلقاء نفسها من العدم ، وأن أى معلول لن يتصف بالكمال أو باحدى الصفات التى لا تتوافر لعلته • وباختصار ـ لقد اعتمد البرهان على صحة احدى الصور القوية لمبدأ السبب الكافى • ثانيا ـ يتعين أن يكون واضحا ان هذا الموقف يخلق مشكلة للوك • فاذا سلمنا بنظرته الى الطبيعة واصول أفكارنا وطبيعة معرفتنا وحدودها ، فانه لن يسهل ادراك كيف سيتسنى له تبرير اعتماده على هذا المبدأ • ولقد حذر لوك المرة تلو الأخرى ضد الاستدلال من مبادىء مجردة ليست مســتمدة من التجربة ومؤيدة منها ، ولكنه يقينا تناسى ذلك عندما قدم برهانه عن طبيعة الله ووجوده • وربما قال احد العقلانيين ان خطأ لوك انما يرجع الى عــدم اعتماده على هذا المبدأ ، ولكنه يرجع بالأحرى الى انه قــدم نظرية فى المعرفة لم يسمح فيها باستخدام هذه المبادىء • ولكن اذا سلمنا بنظرية المعرفة عند لوك ، فانه من المؤكــد تعرض برهـــانه عن الله وطبيعتـــه للاعتراض •

اما الأشياء الأخرى غير انفسنا والله ، فان لوك يعتقد ان اثبـــات وجودها لن يتحقق بالاعتماد على الحـــدس البحت ، ولا بالاســـتدلال المنطقى او البرهان المنطقى ، ولكنه يرى امكان الحصـــول على معرفـــة بوجودها باتباع وسيلة أخـــرى ، يعنى ـ على حـــد قوله ـ بوساطـــة « الاحساس » • ويقر لوك القول بأن وجود الأشياء التى ليست حاضـــرة حضورا مباشرا امام حواسنا قد تكون مثار شك ، ومن ثم فليس بالمقدور القول بانها معروفة ، ويقول ولكن عندما تصبح حاضرةحضورامباشرا لحواسنا : « فاننا سنتزود بدليل يزيل جميع شكوكنا » (١٤ : II : IV) وعندما شرع يناقش هذه النقطة عمد الى القول بوجود اختـــلاف لاينكر بينالأفكار التى نتذكرها او نتخيلها فحسب ، وبين الأفكار « التى تتوارد بالفعل الى اذهاننا عن طريق الحواس » • وقال : « انى أسأل أى شخص لم يشعر بوعى منيع بوجود اختلاف فى حالة المدركات بين مشاهدة الشمس فى الصباح والتفكير فيها فى المساء ، وبين شم زهرة عطـــرة كالوردة والقرنفلة والاكتفاء بالتفكير فى رائحتها و عبقها » • ويستخلص من ذلك « علينا أن نضيف الى نوعى المعرفة السالف ذكرهما هذا النوع المتعلق

بوجود اشياء خارجية معينة والذى نحصل عليه عن طريق الادراك والوعى الذى لدينا عن المدخل الفعلى الذى تدخل منه الأفكار الصادرة عنهما » (IV : II : ١٦)

ثم يعاود الرجوع الى هذه الحجة ويذكر أن « بمقدور الانسان أن يعرف وجود شيء آخر ·· عندما يتعامل واياه بالفعل ، فيدفعــــه الى ادراكه » (IV : X : ١) ويقول : « ان التلقى الفعلى للافكار من من الخارج ·· هو الذى نبهنا الى وجود الأشياء الأخرى ، ودفعنا الى معرفة وجود شيء ما هو علة الفكرة التى لدينا عنه ، بالرغم من عجزنا عن معرفة كيف يحدث ذلك ، أو حتى دون قيامنا بالبحث فى هذه الناحية ، لأن معرفتنا للطريقة التى انبعثت بها (افكارنا) ليست مستمدة من يقين حواسنا · وعلى الرغم من أن هذه الحالة لاتتمتع بيقين مماثل للبرهان ، الا انه بالاستطاعة تسميتها بالمعرفة ، وهى التى تثبت وجود الاشـياء بدوننا » (IV : XI : ٢ ، ٣)

ولكن هل حقا تثبت هذه الطريقة « أن الاشياء موجودة بدوننا » ؟ فاولا ـ وحتى اذا سلمنا بوجود اختلاف بين الأفكار التى نحصل عليهـا بمشاركتنا فى الأفعال التى نسميها « رؤية الشمس » ، و « تذوق الورود او شمها » ، وبين الافكار التى نحصل عليها عندما نشغل بافعال نسميها بالتذكر او تخيل كيف تبدو الشمس او كيف يبدو مذاق شيء ما أو رائحة الورود ، الا أن هذه الاختلافات فى ذاتها لاتثبت انه فى حالة الأمثلــــة الأولى ، كانت هناك بالفعل اشياء مستقلة عنا هى علة ما حصلنا عليه من افكار · أجل أن هناك اختلافا ، ولكن فى الحالتين ، وتبعا لما يذكره لوك عن هذا الموضوع ، فان جميع ماندركه ادراكا مباشرا هو افكار يقينيـــة ، ويقول انه فى أمثلة الحالة الأولى ، فان مايحدثه شـــــيء مامن اثر على حواسنا هو الذى أحدث الافكار التى لدينا · وهذه هى نظرية العلية فى الادراك · ولكن كيف يمكننا أن نعرف أن هناك اشياء مستقلة عن الافكار التى قامت باحداثها ، مادام كل ماندركه ، فى رأيه ، هو الافكار التى أصر على التفرقة بينها وبين الأشياء ·

وهذا يسوقنا الى نقطة ثانية · لقد تحدث لوك عن الاشياء ، وكأننا نشاهدها بالفعل عندما تحدث اثرا فينا ، وكأن افعالها تحدث الأفكار التى لدينا عن هذه الأشياء · غير اننا لانحصل على مدركين متأنيين أحدهما للفكرة التى تحدثها فاعلية الشيء ، والمدرك الآخر للشيء الذى أحـدث

الفكرة • فهناك مدرك واحد فقط ، اما أن يكون ادراك الشيء ، أو ادراك الفكرة التي تحدث لنا على نحو ما • على أن لوك قد بين صراحة أن الافكار وحدها هي ماندرك ادراكا مباشرا • ولكن لو كان ذلك كذلك ، لكان معناه اننا لن ندرك شيئا آخر غير هذه الافكار التي احدثها على هذا الوجه • ويقول لوك : « وكما سبق أن لوحظ ، ان عدم معرفتنا للطريقة التي جاءت بها افكارنا •• لايرجع الى يقينية حواسنا » • وهذا صحيح ، عندما يتعلق الأمر بمضمون افكارنا ، ولكن الأمر يختلف بالقطع عندما نبحث أصل أفكارنا • فاذا لم نكن قد خبرنا اى شيء خلاف أفكارنا ، فان حواسنا لن تكون قادرة على تعريفنا أى شيء عن أصل أفكارنا • كما أن حقيقة ادراكنا للالوان والاصوات والمذاقات والروائح ، لاتكفى وحدها لاثبات وجود الأشياء بدوننا • وقد يرد لوك على ذلك بالقول : « ولكن اذا لم تقم الأشياء باحداث هذه الافكار داخلنا ، فمن هو الذى يحدثها » ؟ والرد المشروع الأوحد على ذلك ، اذا سلمنا بنظرية لوك فى المعـــرفة لابد أن يجيء كالآتى : « ياله من سؤال عويص ! » •

وليس من شك انه قد يصح القول بوجود أشياء مستقلة عنا ، وأنها هى التى تحدث مالدينا من أفكار ، وان كان لوك لم يبين لنا أن هذا كذلك ، ومن ثم فمن المتعذر القول بانه يعرف أن هذا كذلك ! • وعندما ألفى ديكارت نفسه فى مأزق مماثل ، فانه جاءنا بالبرهان الذى يمكن العثور عليه فى « تأمله السادس » • والظاهر أن لوك كان يحتقر هذا البرهان الديكارتى ، ولم ير أنه مطلوب على أى نحو • ولكنه فى الحق قد بلغ موقفا يجعله فى حاجة اليه ، لو كان المراد هو الاهتداء الى معرفة وجود الأشياء الأخرى ، الى جانب معرفتنا لأنفسنا ولله • وليس لدى لوك هذه المعرفة • وهذه صعوبة سيبذل بركلى وهيوم جهودهما لتذليلها •

غير انه اذا افترضنا أن هناك أشياء موجودة أخرى غير الله وأنفسنا فان السؤال سيثار عن ماهية طبيعتها • وهنا يعتقد لوك ويصر انه مهما كانت ماهيتها الداخلية ، فان معرفتنا بطبيعتها ستقتصر على الحصـــول عليها • ويكتب قائلا :

« بغض النظر عن الطبيعة الخفية والمجردة للجوهر بوجه عام ، فان جميع مالدينا من أفكار عن الأنواع الجزئية المتمايزة للجواهر لاتزيد عن كونها تجميعات لأفكار بسيطة مشتركة فى الوجود • ولما كانت علة اتحادها أو تجمعها غير معروفة ، فان هذا قد جعل الكل يبدو وكأنه متقوم بذاته •

فعن طريق تجمع الافكار البسيطة على هذا النحو ، ولاشيء غير ذلك ، فاننا نتمثل أنواع الجواهر المميزة لأنفسنا » (٦ : II : XXIII)

ان لوك موقن بأن مالدينا من أفكار عن الأشياء يرجع الى ما تحدثه هذه الأشياء من اثر على حواسنا · ولكننا غالبا ما نعجزعن اكتشاف ما الذى طرأ على هذه الاشياء ودفعها الى احداث هذه الطائفة المتمايزة من الافكار البسيطة فينا · ويتكشف افتقارنا الى أية معرفة بالطبائع الأساسية للأشياء من لكوننا لن نستطيع استنتاج ماهية جميع خصائصها الا اذا توافرت لنا مثل هذه المعرفة ، دون أن نلجأ الى التجربة ، بينما نحن لانستطيع ـ فى الحق ـ أن نجمع أفكارنا عن هذه الخصائص الا من خلال التجربة · ويقدر علمنا ، فلو توافرت لنا حواس اكثر مما عندنا لما كان من المستبعد أن نحصل على أفكار اخرى عنها ، ان كل هذه البينات تثبت عدم معرفتنا لماهية الطبائع الأساسية التى تاثرنا بها على نحو ماحدث · وهذا يدل على أن الاكتفاء بمعرفة الأفكار لن يفى بغايتنا ·

ومن بين تجميعات الأفكار البسيطة التى تتألف منها أفكار الجواهر عندنا يفرق لوك بين فئتين : الفئة الأولى ـ وتخص الافكار التى تناظرها ماسماه الكيفيات الاولية للأشياء · والفئة الثانية هى التى تناظر ماسماه بالكيفيات الثانوية · ان بعض الكيفيات التى ننسبها للاشياء انما هى كيفيات لدى الاشياء بالفعل ، وتقترب فى الشبه كثيرا هى وما نتصوره فى أفكارنا عنها · وهذه هى الكيفيات الأولية · ولكن عندنا أيضا أفكارا بسيطة ليست مشابهة بالفعل لما تحتويه الاشياء ذاتها من كيفيات · انها تحدث عندنا بالأحرى من تأثير ماسماه لوك بالقوى الكامنة داخل الأشياء ذاتها (وهى فى الواقع تشكيلات لكيفيات أولية تفلت من ادراكنا) ، ويسميها لوك بالكيفيات الثانوية ، ويقول عنها :

« اذا نظر لكيفيات الأجسام ـ على هذا النحو ـ سيبين أنها أولا ـ كيفيات تبدو شديدة الالتصاق بها وغير قابلة للانفصال عنها ، يعنى كالصلابة والشكل والحركة ·· وهذه أسميها بالكيفيات الأصلية أو الأولية للجسم ، والتى أعتقد أن بمقدورنا أن نلاحظ ماتحدثه من أفكار عندنا ·

ثانيا ـ هناك كيفيات غير موجودة فى الأشياء ذاتها ، ولكنها تمثل قوى تحدث احساسات مختلفة لنا ، وترجع في الأصل الى كيفياتها الأولية

كالسعة والشكل والتكوين والحركة ، يعنـى الكيفيات الممثلـة للجوانب اللامحسوسة فى هذه الأشياء ، وتتمثل فى الألوان والاصوات والمذاقات ... الخ . واسمى هذه الكيفيات بالكيفيات الثانوية » . (: II : XIII)

ومن هنا وبينما يتعذر علينا الاهتداء الى اية معرفة كافية بالطبائع المادية للأشياء ، فاننا نرى لوك يعتقد اننا بفضل مايتوافر لنا من افكار عن الكيفيات المادية فاننا نستطيع الاحاطة ببعض من خصائصها الحقة على اقل تقدير . اذ يقول : « ان الافكار المتعلقة بالكيفيات الأولية للاجسام بمثابة اشباه لها ، ونماذجها موجودة بالفعـل فى الأجسام ذاتهـا » (١٥ : II : XIII) وهكذا لايقتصر ما فى العالم من جواهر فى نظر لوك على الجواهر الروحية (كأنفسنا) والله وحسب ، وانما هناك ايضا جواهر ممتدة او أجسام تشتمل خصائصـها على مختلف الكيفيات الأولية التى ذكرها . ولما كان لوك قد اعتبر افكارنا الخاصة بهذه الكيفيات اشباها لها ، فان هذا سيعنى توفر بعض المعرفة لنا بما يشبه هذه الأشياء من الناحية العامة والناحية الخاصة ايضا .

بيد انه لابد ان يلاحظ انه لو صح وجود مشـكلة فى الحجة التى أوردها لوك عن وجود مثل هذه الأشياء ، فان هناك مشكلة حقيقية مماثلة ستظهر هنا . فقد يثار السؤال الآتى : اذا كنا لاندرك هذه الأشياء ادراكا مباشرا ، وانما ماندركه لايزيد عن افكار فحسب ، يفترض انها انبعثت من تأثير هذه الأشياء على حواسنا ، فانى لنا ان نعرف وجود تشابه بين هذا الجانب من الافكار — والذى يسميه لوك افكار الكيفيات الأولية — والملامح الخاصة بهذه الأشياء ، . ولربما يصح القول بأن الامتداد والشكل والحركة والعدد وما اشبه من الملامح التى لاتقبل الانفصال عن فكرتنا عن الجسم او الجوهر الجسمانى ، ولكن كيف يمكنا ان نثبت ان مصدر فكرتنا — بالفعل — هو حقا شيء يتجاوب وفكرتنا عن الجسم او الجوهر الجسمانى ؟ . وباختصار ، وكما سيلاحظ الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد ، فان رأى لوك بأن الافكار هى كل ماندركـه بطريقة مباشرة يثير الشكوك التى لن تقتصر على ماذكره عن ان بمقدورنا ان نعرف ان الأشياء الفزيائية موجودة ، وانما ايضا فيما يخص تفرقته بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية وما ذكره عن عدم قدرتنا معرفة اى شيء على الاطلاق عن خصائص الأشياء التى يفترض انها احدثت افكار الأشياء عندنا ، ولقد اصر لوك على القول بمحدودية المعرفة التى بمقدورنا الحصول عليها عن اشياء أخرى غير أنفسنا والله ، وان كان قد اعتقد ان بعض مثل هذه

المعرفة ممكنة • ان مايترتب على ابستمولوجية لوك ـ فيما يبدو ـ هو القول بأن مثل هذه المعرفة غير ممكنة على الاطلاق • ولا يرد ذلك الى احتضانه معيارا لليقين الكامل لايستطاع قبوله عندما يتعلق الامر بالأشياء الفزيائية • والاصح ان هذا يرجع الى انه رأى اننا لن نستطيع قط أن ندرك أى شيء آخر غير الافكار ، وأن ما يحتوى منها على مضمون ذى بال يقتصر على تلك الأفكار المستمدة من المدركات الحسية وأفعال عقلنا فحسب •

وفى الختام ، لابد من ذكر كلمات قليلة عن نظرة لوك الى طبيعتنا البشرية • ولقد سبق أن أشرت عندما تحدثت عما ذكره عن مختلف العمليات التى تقوم بها عقولنا بأن الاختلاف الكيفى الوحيد الذى يراه قائما بيننا وبين الحيوانات الأخرى هو تفردنا بالقدرة على القيام بالعمليات التجريدية ، ومن ثم فاننا نكون قادرين على الحصول على أنواع معينة من المعرفة تعجز الحيوانات الأدنى عن الحصول عليها • ولعل لوك قد قبل الثنائية الديكارتية القائلة بوجود جوهر مادى وجوهر روحى فى صورتها المنقحة بعد ما أجراه عليها لايبنتز من تحوير • ولكن لما كان لوك يعتقد أن الاحساس والادراك من العلامات الدالة على وجود كينونة عرفانية ، وأنهما لايقلان شأنا فى هذا المقام عن الاستدلال التجريدى ، لذا فأغلب الظن أن مايتبع ذلك هو أن يكون للحيوانات الحق ـ بنفس القدر الذى يحق لنا ـ فى الادعاء بكونها من الكائنات العرفانية ، وبجمعها أيضا بين الجواهر الروحية والجواهر المادية ، وأن لاتعد جواهر مادية كلية • على أن لوك لم يدع أنه قد فهم فهما واضحا للغاية الطبيعية الأساسية للجوهر الروحى أو العرفانى أكثر من فهمه للجوهر المادى أو اللاعرفانى ، وقنع بالانتباه والتركيز على العمليات المتنوعة التى بمقدور هذين الجوهرين الاضطلاع بها • كما أنه لم يزعم أن لديه حلا لمشكلة كيفية تفاعل العقل والجسم ، بالرغم من أنه اعتقد أن هذه المسألة بينة وفى غير حاجة لايضاح ، وأنها من الأمور التى تتجاوز الفهم البشرى ، وأنهى كلامه بالقول : « اننا قد ننسب هذا الارتباط للفاعل ذى الحكمة الشاملة ، الذى خلقهما على هذا النحو وساقهما الى العمل بهذه الطريقة ، ولاننسبه لأى شيء آخر » (٢٨ : III : IV) ومن المتعذر وصف هذا الحل بالكفاية ، ولعله لايختلف فى هذا الشأن والزعمين العجيبين اللذين جاء بهما ديكارت ولايبنتـز •

غير أن هناك شيئا أكثر اثارة للاهتمام فيما يذكره لوك بالمعية عن طبيعتنا • وتركزت نقطته الأساسية على التنويه بأن الكلام عن هذه المسألة يعانى ـ بوجه عام ـ من الاخفاق فى التفرقة بين أفكـــار الجوهر المفكر أو الروحى وبين الشخص أو الانسان • ففكرة الجوهر المفكر هى التى تشير الى معنى الجسم ، بينما تدل فكرة الانسان على كل من الجوهــر المفكر أو الروحى والجوهر المادى معا • وتختلف فكرة الجوهر المفكـــر عن فكرة الشخص ، لأن فكرة الجوهر المفكر لاشخصية تماما ، بينما فكـرة الشخص تتضمن معنى الفردية (II : XXVII) •

على أن الجانب الطريف فيما أراد قوله فى هذا الاتجاه ـ رغم ما فى حججه من المعية واصابة للهدف فيما يتعلق بالمشكلة الأساسية وفى براعته فى طرحها ـ يثير اشكالات تفوق تصوره • وفى هذاالمقام ، فقد جاء كلامه عنها مماثلا لطريقة معالجته للكثير من المسائل الأخرى التى تناولها فى كتاب المقال • ورغم ما فى هذا التناول من حذق واقتدار (أو مايبدو ظاهريا كذلك) فان بعض المسائل والصعوبات الهامة ستتراءى لنا بمجرد اتجاهنا للتدقيق فى البيانات والحجج التى أوردهـــا • ان هذا الاكتشاف هو الذى ساق خلفاؤه : (بركلى وهيوم ، وكانط فى نهايـــة المطاف) الى الابتعاد عنه ، واتباع مواقف مختلفة قاموا باستثمارها ، وبدت طبقا لأسلوبهم فى البحث ليست أقل شـــأنا من حيث الألمعية من الاساليب التى اتبعها العقلانيون •

الفصـــل الخامس

بركـــلى

ولد جورج بركلى ١٦٨٥ ، أى بعد وفاة اسبينوزا بثمان سنوات ، وكان لوك آنئذ فى الثالثة والخمسين من عمره ، ولايبنتز فى الواحدة والأربعين · وكان الاثنان مازالا على قيد الحياة عندما التحق بركلى بالكلية ، وهو فى سن الخامسة عشر · وكان فى التاسعة عشر عندما مات لوك ، وفى الحادية والثـــلاثين عندما مات لايبنتز · وهكذا تكون التيارات الفلسفية فى القارة الأوربية وبريطانيا قد انعكست عليه ، وتأثر بها ، عندما كان يتلقى تعليمه الفلسفى ، ويكون نظرته الفلسفية · ولقد ولد هيوم عندما كان بركلى فى السادسة والعشرين ، كما ولد كانط عندما اتم التاسعة والثلاثين · وعندما مات بركلى ١٧٥٣ ، كان هيوم فى الثانية والأربعين ، وكانط فى التاسعة والعشرين · وبذلك يكون من ناحية الترتيب الزمنى للأحداث والتتابع الفلسفى شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفى التالى لديكارت ، وبين هيوم وكانط اللذين سيجىء الكلام عنهما بعد انتهائنا من بركلى ·

ولقد ولد بركلى ونشأ فى ايرلاندا ، وأمضى الجانب الأكبر من حياته هناك ، ولكن بالنظر الى انحداره من أصل انجليزى ، فان هويته قد ارتبطت بالانجـــليز أكثر من ارتبـــاطها بالايرلانديين · واختلف عن

الاحالات المشار اليها بحرف «P» هى أرقام الاقسام فى كتاب جورج بركلى : Principles of Human Knowledge والمشار اليها بحرف «D» هى الى فقرات من Three Dialogues Between Hylas & Philonous والى أرقام الصفحات من مختارات من بركلى تحت اشراف Mary. W. Calkins

لوك وكانط ، ولكنه تماثل هو ولايبنتز وهيوم ، لأنه عكف على تحديد موقفه الفلسفى عندما كان مازال يافعا • ولقد طرح هذا الموقف لأول مرة فى كتاب Principles of Human Knowledge (١٧١) ، عندما كان فى الخامسة والعشرين • ولم يبدل نظراته كثيرا فى كتاباته المتأخرة • وبعد هذا الكتاب ، كان أكثر كتبه الفلسفية تأثيرا هو كتاب Three Dialogues وفيه عرض نظراته فى صورة شعبية أكبر ، وقد نشره أيضا قبل بلوغه الثلاثين • واستمر ينشر بعض مؤلفاته الفلسفية فى سنواته الأخيرة ، ولكنه ازداد انشغالا بأنشطة أخرى ، ولعله شعر أنه لم يعد هناك مايستأهل الاضافة فى المسائل الفلسفية ، ومن ثم آثر توجيه انتباهه الى الاهتمامات ذات الطابع العملى الأوفر • ومن بين هذه النشاطات الاهتمام بما يجرى فى العالم الجديد ، كما أنه على عناية أشد بصدد موجة الابتعاد عن التدين والالحاد والدفاع عن المسيحية التقليدية •

وعلى ضوء نزعته التى تمثلت فى صورة جلية فى مناصـــرته للتيارات الدينية المحافظة ، فانه لم يبد مستغربا ترسيمه أسقفا للكنيسة الانجليكانية (١٧٣٤) ، وشغل منصب أسقف كلوين فى ايرلاندة منذ ذلك الحين حتى وفاته بعد ذلك بعشرين سنة • وكان أسقفا مقتدرا الى أبعد حد •• اذ كرس الجانب الأكبر من وقته وجهده لقضـية النهوض بأحوال الفقراء فى النواحى الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية ، حتى ساقه الاهتمام بهذه النواحى الى البحث عن وسائل علاجية متنوعة زهيدة التكاليف لعلاج شتى الأمراض ، ومن بينها – كما ذكر – محلول القطران ، بل ونشر كتيبا تحت عنوان : A chain of Philosophical Reflexions and Inquires Concerninng the Virtues of Tar Water • وربما لم يتصف حكمه على القيم الطبية لمحلول القطران بسلامته • ولعل الأهم فى هذه الناحية هو ما أظهره من روح تعاطفية على أقرانه من بنى البشر • ولقد اكتسب محبة العاملين معه فى الأسقفية بفضل هذه الروح النبيلة ، ويقال انه مازال يحظى بتقدير أهل مقاطعة كلوين حتى الآن • فقد استمروا يشيدون بذكره ، وعندما يقولون كلمة « أسقف » فانهم يعنون « بركلى » حتى بعد وفاته بمائتى عام •

وشغل اهتمامه بتعليم السود والهنود فى العالم الجديد أيضـــا جانبا كبيرا من وقته • وفى الحق لقد أمضى عددا من السنوات فى جزيرة رود من أجل هذا الهدف • ولما اتضح له أن الحكومة البريطانية

لا تنوى تخصيص أية اعتمادات مالية لهذه الغاية ، عاد الى وطنه ، ولكنه أوصى باهداء قسم من مكتبته وبعض المال لجامعة ييل حيث مازالت احدى كلياتها « الداخلية » تحمل اسمه ٠

البرنامج والمنهج :

بالاستطاعة استخلاص برنامج بركلى فى كتبه الفلسفية من العناوين الفرعية للكتابين السابق ذكرهما ، واللذين سنقوم ببحثهما ٠ فنحن نقرأ على الصفحة التى نشر عليها عنوان كتاب المبادىء ما يلى :

مبحث يخص المعرفة الانسانية ، وتبحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع فى الخطأ ، والصعوبات التى تكتنف العلوم والأسس التى استند اليها الشك والالحاد والابتعاد عن الايمان ٠ ونقرأ على الصفحة الأولى من كتاب المحاورات ما يلى :

« ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس قصـــد بها اثبات حقيقة المعرفة الانسانية ، وكمالها ، والطبيعة اللاجسمانية للروح ، والعناية المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والملحدين والاتيان بمنهج ييســـر فهم العلوم ، ويزيد نفعها ويساعد على عرضها عرضا موجزا » ٠

ويذكرنا هذا البرنامج ــ كما أشار بركلى هنا ــ بديكارت الى حد كبير ، حتى وان كانت الخطوات التى إتبعها فى سبيل ذلك ، والحجج التى استند اليها فى محاولة القيام بذلك قد جاءت مختلفة ٠ أما الجزء الأكبر من برنامجه فقد انصب على تحليل نطاق المعرفة الانسانية ومداها ، سعيا وراء تزويد المعرفة بأساس راسخ ، والدفاع عن الرأى القائل بان بمقدورنا الحصول على معرفة بوجود الأشياء وطبائعها ضد المزاعم التى يروجها الشكاك ٠ غير أن الجانب الذى تركز عليه اهتمامه بوجه خاص ــ كما هو الحال عند ديكارت ــ هو الاثبات القطعى لنقطتين شديدتى الارتباط بالفكر الدينى التقليدى ، يعنى وجود الله وخلود أرواحنا ٠

وتماثل هو وديكارت ، فلم يقنع بالرجوع الى الوحى لطمانة الناس عن حقيقة هذه النقاط ، وشعر بضرورة الاتيان ببراهين عقلانية تثبت صحتها لصد موجة الشك والالحاد ، واقتنع اكثر من هذا بامكان انشاء مثل هذه البراهين ، ورأى أن تحقيق نظرية وافية للمعرفة أو تفسير العلوم ، والعمل على زيادة نفعها ، وعرضها فى صورة موجزة ، من

الغايات الحسنة والخيرة ، لأنها تشبع التطلعات الفكرية ، وبعض جوانب النفع العملى · كما انه اعتقد ان الأهم من ذلك كثيرا هو ان لا يتخلى الناس عما اعتبره دينا حقا · فاذا سلمنا بوجود اله وبخلود الروح (كما اعتقد) ستكون عواقب انكار ذلك ، او الاخفاق فى ادراك مثل هذه الحقائق اكثر وبالا للفرد من اية نظرية غير وافية للمعرفة او اى اساس غير كاف للعلوم ·

ولعل هذا الاتهام يدفع الى الظن بأن بركلى كان عالما لاهوتيا أو قسا فى المقام الأول وفيلسوفا فى المقام الثانى · غير أن الرأى نفسه يمكن أن يقال عن ديكارت ، وسيوصف هذا الحكم بالخطأ لنفس السبب ·· وربما كان هذاالحكم سيصبح لو أن بركلى وديكارت اقاما نظرتهما عن الله والروح على أساس الايمان أو الوحى فحسب ، ومن ثم فان خطأهما انما يرجع الى انهما لم يفعلا ذلك · وجاءت محاجاتهما عن الله والروح متماشية والروح الفلسفية ، لأنهما اقاما مزاعمهما الخاصة بالله والروح على حجج عقلانية · وعندما تستند الحجج المتعلقة بالله والروح الى العقل والتجربة المشتركة المباشرة ، بدلا من التضرع بالايمان أوالوحى الشخصى، فانها تكون آنئذ فلسفية ، وليست مجرد مبررات لاهوتية · ويتعين على الفيلسوف أن ينظر اليها نظرة جادة · ويقول بركلى فى تمهيد المحاورات :

« لقد حاولت بكل دقة مراعاة اتباع القوانين البالغة الصرامة للاستدلال · وآمل أن يبين للقارىء البعيد عن التعصب أن المعنى الجليل لله ، وما يتوقع من اتصافه بالخلود وما سيعود علينا من ذلك من راحة للضمير سيترتب ــ بطبيعة الحال ــ على التطبيق المنهجى الوثيق للفكر » Dcci ·

هنا يطرح بركلى القضية بكل امانة ، لأنه يعتقد ان وجود الله وخلود الروح مسألتان تقبلان البرهان العقلى ، وليستا من المسائل الخاضعة للايمان فحسب ، وهكذا كانت مجادلاته فلسفية ــ فى المقام الأول ــ لأنه اخضع محاجاته للبرهان المستند الى التحليل العقلى والنقد العقلى ·

على أن مخططه الأكبر قد امتد الى ما هو ابعد من ذلك ــ كما اشرت، فهو لم يقنع ببحث هذه النقاط فحسب ، ولكنه عنى أيضا ــ مثلما فعل لوك قبله ــ بانهاء ما اعتبره هراء لا معنى له انطلق من افواه الميتافزيقيين الذين تناولوا موضوعات لا تستطيع الاهتداء اليها الحواس أو العقل على

حد سواء • وعلى حد قوله : « يشغل العقل الانسانى المهموم بأبحاث لا طائل وراءها » (٢١٩ D) (وهذا يذكرنا بما ذكره لوك ــ المقال الأول ــ الجزء الأول ــ ٤) عندما يقول « انه سيعمل على تنبيه العقل الانسانى الى زيادة الحذر قبل اقحام نفسه فى مسائل تتجاوز قدراته الذهنية » • نعم لقد انتقد لوك وبركلى الميتافزيقا النظرية • واحتاجت هذه الغاية الى على عدم الاكتفاء باثبات وجود الله وخـــلود الروح ، وانما ايضا تقديم الحجج والمبادىء الابستمولوجية التى تقطع خط الرجعى امام اية نظرات ميتافزيقية لا تستند الى أى اساس ، أو تتجه الى الشك فى طبيعة الواقع • ويرى بركلى أن هذين الجانبين يحتاجان الى المواراة فى التراب ، ولعلهما هما ما خطرا بباله عندما قال بعبارة بليغة طنانة فى تمهيد المحاورات :

« لو نجحت المبادىء التى حاولت طرحها هنا فى اثبات صحتها ، فان النتائج التى ستترتب عليها ستساعد فى القضاء قضاء مبرما على الالحاد والشك ، وسيلقى الضوء على الكثير من النقاط الغامضـــة ، وستحل المشكلات الكبرى ، وتستبعد الجوانب العديمة الجدوى فى العلم، وترد النظـــريات الى النواحى العملية ، ويتخلى الناس عن المفارقات وشدة الوثوق فى المفهومية الدارجة «Common sense» (٢٢٠ ــ D)

وبعد الاطلاع على مثل هذه الفقرة ، فان احدا لن يستطيع اتهام بركلى بأنه كان مفرطا فى التواضع ، بصورة أو بأخرى ، فلعلها تذكرنا بلايبنتز ، وتتعارض مع ما أظهره لوك من شدة تواضع عندما صور جهوده فى كتاب « المقال » • على أن علينا أن لا ننسى أن لوك كان فى السابعة والخمسين عندما نشر كتاب « المقال » ، بينما لم يتجاوز بركلى الثامنة والعشرين عندما كتب هذه السطور •• وأظننا نلاحظ كيف ينزع شباب كتابنا اليوم الى توهم أنهم قد جاءوا بما لم يات به الأولون ولا الآخرون ، والى المغالاة فى تقدير جهودهم ، بينما يميل الكتاب الأكثر تقدما فى السن الى الغلو فى التواضع • وكان الأمر بالمثل آنئذ • فكلما ازدادت الأشياء تغيرا ، ازداد بقاؤها على حالها •

وهكذا كان بركلى معنيا بالخلاص من الغوص فى النظر الى الطبائع الداخلية للأشياء ، التى من غير الاستطاعة تجربتها ، وأيضا للتحرر من الشكوك التى تتعلق بالطبائع الحقة للأشياء • ورغم ما يبدو فى هذين الاتجاهين من تعارض على طول الخط ، الا انهما يشتركان فى الافتراض الذى يرفضه بركلى ، يعنى القول بأن للأشياء طبائع داخلية من نوع ما ،

ليس بمقدورنا ان ندركها ادراكا مباشرا عن طريق الحواس ، ويحاول قطع خط الرجعى على النظرات اللاتجريبية وتيار الشك بحجته التى وصف فيها الزعم بأن هناك ما هو اكثر من الأشياء التى يتألف منها العالم ، وانها تتصف بصفات تفوق ما بوسعنا تجربته ، بأنه هراء ، وتحمل تناقضا ذاتيا • ويعتقد بركلى ـ كما فعل العقلانيون ـ بعدم وجود أسس صحيحة للشك الميتافزيقى ، وأن بمقدورنا ان نعرف كل ما يمكن أن يعرف عن طبائع الأشياء • ولكنه يعتقد ـ متماثلا ولوك ـ بأنه ليس باستطاعتنا أن نعرف الا ما تزودنا الحواس به •

وباختصار فان بركلى يعتقد انٌ بمقدورنا أن نعرف كل ما يعرف عن الأشياء • وغاية ما هناك هو انه لا يوجد شىء ما يمكن أن يعرف عن الأشياء اكثر مما نعرفه بالفعل عندما نستعمل حواسنا • ففى نظره ، ان الفلسفة غير قادرة على تزويدنا بمعرفة لم تكن متوافرة لنا من قبل عن طبائع الأشياء • كما أنها لا تكشف لنا عن عدم جدارة المعرفة التى نعتقد ـ عادة ـ اننا حاصلون عليها عن هذه الطبائع ، بهذا الاسم • انها تتركنا حيثما كنا عندما بدأنا تأملاتنا الفلسفية • وكل ما هناك من اختلاف هو اننا ندرك فى النهاية عدم وجود شىء فاتتنا معرفته • ويقول بركلى فى تمهيد كتاب « المحاورات » :

« على الرغم من انه ربما بدا لبعض اولئك الذين صالوا وجالوا بين الكثير من الخواطر المهذبة والبعيدة عن الابتذال بانهم قد عادوا فى نهاية المطاف الى نقطة بدايتهم الأولى ، والى اتباع الأفكار ذاتها التى يعتنقها الآخرون ، الا أننى أعتقد أن مثل هذا الرجوع الى الأمور البسيطة التى تمليها الطبيعة بعد طول التجوال فى احراج الفلسفة ، ليس أمرا منفرا • وما اشبهه بالعودة الى دورنا بعد رحلة طويلة •• » (D ٢٢٠ ـ D ٢٢١)

وبركلى تجريبى مثل لوك • اذ يعتقد انه ليس بمقدورنا الحصول على معرفة الأشياء غير المستمدة من أى افكار جاءت عنطريق المدركات الحسية أو التجربة المباشرة ، ولكنه يرفض النتيجة التى اهتدى اليها لوك بأن من واجبنا لهذا السبب « أن نقنع بجهلنا التام لتلك الأشياء ، التى يبين بعد الفحص انها مجاوزة لقدراتنا (المقالات ـ ٤ : I : I)
ويكتب وهذه الفقرة ماثلة فى خاطره على ما يظهر فى مقدمة كتاب « المبادىء » : « انه من النتائج التى تقبل الاعتراض فى المذهب

التجريبى الباكر أنه يسوقنا فى النهاية الى الاقتناع بالانضواء تحت ظل الشك والحرمان » · (١ ـ مقدمة كتاب المبادىء) · ويرجع سبب ذلك ، بعد أن خطر لوك بباله ، كما لا يخفى : « الى غموض الأشياء ، أو الضعف الطبيعى لفهمنا وافتقاره الى الكمال · ويقال ان ما لدينا من قدرات قليل ، كما أن بعض القدرات قد صممتها الطبيعة من أجل الحياة والاستمتاع بها ، وليس للنفاذ فى الماهية الباطنية للأشياء وبنيانها » ·· (مقدمة ٢ : المبادىء) ·

ان هذا هو بعينه ما قاله لوك · ولكن بركلى قال أيضا رأيا آخر يقابل هذا القول :

« ان تلك الموانع والصعوبات التى تعوق العقل فى بحثه عن الحقيقة لم تأت من ظلمة الأشياء وتعقدها ، أو من النقص الطبيعى للفهم ، بقدر انبعاثها من المبادىء الزائفة التى يصر على اتباعها ، وكان بالاستطاعة تجنبها » (مقدمة ٤ : كتاب المبادىء) ·

وبعبارة أخرى فان بركلى يشير الى أن الشك لا يظهر الا اذا قبلت افتراضات عن طبائع الأشياء تضعها فى مكانة تتجاوز فهمنا ، وليست هذه الافتراضات صائبة · أو كما يقول فى جملة مشهورة : « لقد بدأنا بإثارة الغبار ، ثم شكونا بعد ذلك من عدم قدرتنا على الرؤية (مقدمة ٣ ـ كتاب المبادىء) ، ومن هنا تركز مشروعه الأول على بيان ماهية الافتراضات التى أدت الى المأزق الذى تورط فيه لوك ، ثم قيامه بتفنيد أسباب عدم امكان تقبلها · اذ ينص هذا المشروع على : « محاولة اكتشاف ماهية المبادىء التى تسببت فى خلق كل هذه الريب ، والابتعـــاد عن اليقين والسخافات والتناقضات فى أقسام الفلسفة العديدة » · (٤ ـ مقدمة كتاب المبادىء) ·

واذا عبرنا عن ذلك بلغة فيلسوفنا المحدث فيتجنشتاين سنقول ان هدفه هو « مساعدة الذبابة على الهروب من الزجاجة التى انزلقت بداخلها » بأن يبين لها فى المقام الأول ، كيف انتهت الى هذا الوضع ! ، يعنى يقترح بركلى تناول مجموعة من المشكلات الفلسفية التى ارتبطت بمعرفة طبائع الأشياء ، لا عن طريق حلها ، وانما عن طريق اذابتها أو تحليلها ، بأن يبين أن هذه المشكلات ما كانت لتظهر لولا قبولنا لمبادىء ما كان ينبغى لنا أن نقبلها فى المقام الأول ·

ومن هنا ربما بدا بركلى من انصـــار المفهـــومية الدارجـــة common sense ، ضد الفلاسفة العتاة من انصار التأمـــل النظرى والشك • وكانت هذه هى الصورة التى بدا فيها ، وبخاصة فى كتاب « المحاورات » • بيد انه لم يجىء عبثا استحثاثه القراء فى مستهل كتابى « المحاورات » و « المبادىء » على التدقيق عند قراءة كتابيه ، قبل اصدار الحكم عليهما » ، وقوله فى تمهيد كتاب « المبادىء » :

« لابد أن يوصم بشدة الخذلان والوهن او بقلة الدراية بالعلوم من يرفض قبول أية حقيقة تقبل البرهان ، لا لسبب سوى انها لم تعرف الا حديثا ، وتختلف عما سبق أن ارتضته البشرية بحكم الهوى » •

(تمهيد ــ ١٠٢ : ١٠٣) •

ويذكر هذه الأشياء لأنه يدرك أن رسالته التى تتمحور حول ما سماه : الدفاع عن المفهومية الدارجة ورفضه للشك والتأملات النظرية غير التجريبية ، قد تقابل بالصـــد من معظم الناس باعتبـــارها تفتقر الى المصداقية ، يعنى أن رسالته مؤداها » ان جميع الأشياء المادية المزعومة أو الأشياء الفزيائية لاتتجاوز كونها افكارا فى عقولنا ، وأن الواقع برمته يتألف من كيانات روحية فحسب تقوم بالادراك وتحصل على الأفكار التى تدركها ، وبركلى قادر على قطع خط الرجعى أمام مذهب الشك بالاعتماد فقط على انكار وجود الأشياء المادية الموجودة مستقلة عن الأفكار التى لدينا عنها ، والتى تدفعنا الى تكوين افكار عنها ، والتى لديها طبائع فى ذاتها لا نجربها تجربة مباشرة • على أنه لم يتبع هذا الموقف لمجرد الرغبة فى تجنب الشك • والأرجح هو انه كان قادرا على تجنب الشك لأنه يعتقد فى وجود أسباب ضاغطة تدفعنا لاتباع هذا الموقف • ويتعين أن يعتمد حكمنا النهائى على صحة موقفه على تقييم الحجج التى اوردها ، بناء على طلبه • ويجب علينا أن نعترف بأنه قد جاء بدفاع فذ عن المفهومية الدارجة، لأنه عنى برفض أحد الاتجاهات الأساسية لتصـــور المفهومية الدارجة للعالم • انه الاتجاه الذى يرى أن العالم يعتمد بمقدار كبير على اشياء لها وجود وطبائع مستقلة عن اى وعى بها •

وفى الختام ، ثمة ملاحظات قليلة ســـتذكر بالترتيب لبيان المنهج الذى يتبعه بركلى • وتساعد على زيادة تعقيد هذه الناحية نوعا حقيقة أن أحد الكتابين اللذين سنتناول الكلام عنهما يكاد يقترب فى صورته من كتاب « المقال » للوك • بينما اتبع الكتاب الآخر صـــورة المحـــاورات •

ولاستعمال المحاورة تاريخ طويل فى الفلسفة • فلقد اتبعت على نطاق واسع لا من قبل افلاطون فحسب ، وانما أيضا من قبل فلاسفة أواخر العصر القديم وعصر النهضة • واستمر استعمالها ، وان قل بعض الشيء عند فلاسفة آخرين بعد بركلى ، كما نلاحظ عند هيوم مثلا الذى ألف كتاب Dialogues Concerning Natural Religion

ولصورة المحاورة نقاط قوة ونقاط ضعف ، فمن بين النقاط القوية ، أن الفيلسوف الذى يؤلف محاورة ــ ولا يستثنى بركلى من ذلك ــ يعانى الأمرين عادة أكثر مما يحدث عندما يكتب فى صورة أخرى لطرح معتقداته فى لغة يتيسر فهمها على الفور ، اذا اطلع عليها القارىء الدارج •• ويرجع ذلك ــ من ناحية ــ الى أن اللغة التى تحفل بالمصطلحات التقنية والمصطلحات المعقدة ربما تبدو حمقاء فى دلالاتها فى أى حوار منطوق يدور بين جملة أشخاص ، ومن ناحية أخرى ، لأن الفيلســـوف الذى يستعمل صورة المحاورة يرمى عادة الى مخاطبة جمهور أوسع مما يتاح له فى أية كتابات أخرى (وهكذا ألف بركلى محاوراته آملا ــ كما لا يخفى ــ ترويج نظراته الأساسية التى طرحها فى كتاب « المبادىء ») •

ولصورة المحاورة ميزة أبعد فى نظر المؤلف ، لأنها تتيح له استعمال أنواع شتى من الأساليب البلاغية ، لعله يشعر أنها لن تتاح له اذا استخدم أية وسيلة أخرى ، وبعبارة أخرى ، انه كثيرا ما يكون قادرا على أن يبدو أكثر اقناعا اذا اتبع طريقة الحوار ، أكثر من قدرته على تحقيق ذلك باتباع أسلوب العرض المباشر • فباستطاعته انماء نقاطه على نحو يساعد على احداث تأثير درامى ، والرد على الاعتراضات التى توجه لمنظراته بطريقة محسوبة تساعد على اثبات خلو هذه الاعتراضات من أية مظاهر صائبة •

بيد أن جميع هذه العوامل ، التى تعد عوامل قوة ، اذا نظر اليها من منظور الاقناع البلاغى ، ستبدو نقاط ضعف ، من منظور الرسوخ الفلسفى • فاذا تمتع الكاتب بالمهارة فانه قد ينجح فى اقناع قارئه اعتمادا على الوسائل البلاغية ببعض النقاط التى يعجز عن الاقناع بها اذا اعتمد على الحجج المباشرة، ولربما أمكنه اثارة الاعتراضات بحيث تبدو ردوده عليها طبيعية للغاية مما يعطى الانطباع بأن نظراته أبعد عن الهشاشة والتأثر بالنقد مما يظن • وباختصار ، فان صورة المحاورة مفيدة لأنها تزيد شغف القراء بالمشكلات التى يعنى بها الفيلسوف ، ولأنها تضفى مظهرا شعبيا على موقف الفيلسوف ، وتجعله مفهوما من الكافة على نحو

يفوق ما يحدث باتباع اية وسيلة اخرى • ولكن قبل الاهتداء الى نتيجة نهائية ، من المستصوب أن نحاول معرفة كيف ستبدو الحجج والبراهين عندما تطرح بطريقة بعيدة عن الأساليب الأكاديمية •

لعله من حسن طالعنا لهذا السبب اننا قادرون على الاستعانة فى بحثنا بكتاب بركلى « المبادىء » الى جانب كتابه الآخر « المحاورات » • اذ يحاول بركلى فى كتابه « المبادىء » انماء براهينه نقطة نقطة ، وان كان لم يحاول فرضها بنفس الطريقة الهندسية التى اتبعها اسبينوزا فى كتاب الأخلاق • كما انها لم تصاغ بطريقة صارمة كما حدث عند صياغة براهين ديكارت ، أو المونادولوجى للايبنتز •• اذ يزعم بركلى أنه « حرص على اتباع أشد قوانين الاستدلال رسوخا » ، وان كان الأدق من ذلك هو وصف هذه الطريقة بانها كما وصفها ، عندما واصل عرض مذهبه بانها « تطبيق وثيق ومنهجى للفكر » • واعتمد ذلك فى الجانب الأكبر على طرح معايير لتقييم ما تحمله المصطلحات من معانى وما تشير اليه من أشياء بالذات رئى انها حقيقية ، ثم مواصلة البحث مع التنويه بما له دلالة ، وما ليس له دلالة فيما يقال ، بعد التسليم بصحة هذه الأشياء ، والتسليم بالمعيار المقترح لتحديد ما يعد ذا معنى فى هذه المصطلحات •

ان هذا هو نوع الاستدلال اللاصورى informal ، الذى اتبعه لوك قبل بركلى وهيوم وأغلب الفلاسفة المتحدثين بالانجليزية الذين جاءوا فيما بعد • ولعله هو الطريقة العملية الوحيدة التى تصلح للاتباع عند تناول معظم المشكلات الفلسفية • ويرد عيب هذه الطريقة الى :

أولا : ليست مختلف خطوات البرهان من المستلزمات التى تتطلبها دائما الخطوات السابقة •

ثانيا : ان قدرا كبيرا من النتائج يحمل مزاعم تقبل التصور ، وأخرى لا تقبل التصور • وهذه ناحية أضعف وأقل دقة من مبدأ التوافق المنطقى ومبدأ التناقض الذاتى •

ثالثا : من السهل أن تتسلل بعض الافتراضات الخفية ذات النتائج الهامة على مايراه الفيلسوف أشياء واضحة على معيار الامتلاء بالمعنى • ولقد سبق أن رأينا مثلا لنوع المشكلة من الصنف الأخير ، التى ما كان من المستبعد ظهورها فى حالة لوك ، وبقى أن نرى هل هناك أية مشكلة ذات طبيعة مماثلة فيما قام به بركلى •

الأفكار واللا مادية :

وقبل أن نخوض فى بحث حجج بركلى التى عارض فيها وجود أشياء مادية مستقلة عن العقل ، لابد من ذكر شىء ما عن طريقة استعماله للمصطلح « فكرة » وما رآه عن طبيعة أفكارنا • فلقد اتبع لوك فى اعتقاده ان كل ما ندركه على نحو مباشر وعلى الفور عبارة عن أفكار تقابل المصادر التى تحدث الأفكار فينا ، وانه لا وجود لأية افكار فطرية ، والأصح هو أن جميع أفكارنا مستمدة من تجربة الادراك • ولما كانت معرفتنا تدل على ما عندنا من افكار ، فانه يصح القول بأن جميع ما نعرفه ينسب الى الأفكار التى جاءتنا عن طريق التجربة ، ويستمد منها • وفى القسم الأول من الجزء الأول من المبادىء يقول بركلى على نحو يذكرنا بلوك :

« يتضح لكل من قام بعملية فحص لموضوعات المعرفة البشرية أنها اما أن تكون افكارا منطبعة بالفعل على الحواس ، أو تكون مدركة عن طريق الانتباه الى ما يجرى فى العقل وما ينتابه من مشاعر ، أو تكون ــ أخيرا ــ أفكارا تكونت بمعاونة الذاكرة والخيال ، اما بالجمع بين ما سبق ادراكه أصلا عن طريق السبل السابق ذكرها ، أو بتقسيمها أو بمجرد تمثيلها • (P.I.

ولا يتردد بركلى عن استخلاص القول أنه لما كنت لا أحصل على تجربة ادراكية مباشرة لعقلى او لنفسى ، ولكنى بالأحرى أحصل على مدركات حسية للحالات والعمليات الادراكية المتنوعة والجزئية للعقل ، لذا لا يمكن القول بأن لدى فكرة عن عقلى أو نفسى • ولكنه لم يستخلص من ذلك القول بأن أى كلام عن العقل أو النفس سيكون محض هراء ، وان كان لم يذهب بعيدا الى حد وصف العقل بالجوهر الروحانى أو الجوهر الذهنى أو الجوهر المفكر كما فعل الفلاسفة الأسبق عهدا • وبدلا من ذلك ، فانه استعمل فى الاشارة لهذا « الجوهر » كلمة « كينونة » التى لا تدل على شىء محدد ، وزعم أن الكلام عنه ليس لغوا ، لأنه بالرغم من عدم توافر فكرة لدينا عن العقل أو النفس ، الا أن لدينا ــ على حد قوله ــ بعض خواطر أو تصورات عنهما ، وعما يقوم به العقل كالارادة والحب والبغض ، بقدر ما يتيسر لنامن قدرة على معرفة أو فهم لهذه الكلمات • ومن غير الواضح على الاطلاق مدى أحقيته فى اتباع هذا الموقف اذا راعينا نظرته لكلمات أخرى نظن أننا نعرف معناها ، وان كانت لا تناظر أية أفكار نجربها تجربة مباشرة • ويقول بركلى :

« فعلى هذا الحال طبيعة الروح ، أى أنه فى غير الاستطاعة ادراكها فى ذاتها ، وانما عن طريق الآثار التى تحدثها (٢٧ P) ويعتقد بوجه عام انه «اذا لم تتوافر لدينا اية افكار عن اى تجارب مدركات مباشرة لشيء ما ، فان كلامنا عن هذه الأشياء سيكون بلا معنى » وان كان يذكر هنا استثناء لذلك ، ومن ثم فانه يزعم :

« انه الى جانب انواع الأفكار أو موضوعات المعرفة التى لا حصر لها ، هناك بالمثل شيء ما يدركها او يعرفها ، ويمارس عمليات متنوعة كارادته لها او تخيلها او تذكرها · ان هذا الكيان المدرك الفعال هو ما اسميه بالعقل والروح والنفس أو نفسى · ولا اعنى بهذه الكلمات الدلالة على اية فكرة من افكارى ، ولكنى أقصد شيئا متمايزا كلية عنها وراء وجودها · انه الشيء نفسه الذى تم الادراك بواسطته » (٢ · P)

وربما ينساق بركلى لذكر هذا الاستثناء لقاعدته العامة لعدم قدرته على تصور امكان ادراك الأفكار أو ارادتها او تخيلها او تذكرها ·· الخ دون وجود شيء ما يقوم بهذا الفعل الارادى ، أو التخيل او التذكر . ولكن باستثناء هذا الشيء الأوحد ، فانه يعتقد عدم مقدرتنا على تكوين اى تصور له مضمون ذى مغزى ، الا اعتمادا على التجربة الادراكية المباشرة لأفكار معينة · واذا طرحنا جانبا هذه الأفكار التى لا تعد أفكارا خاصة بطريقة عمل العقل ، فانه سيتضح جليا أن ما يعنيه بركلى بالأفكار هو شيء ما على غرار صور المدركات التى اما أن تكون احاسيس أصلية لها كيفيات شتى ، او تكون مستنسخات لها متذكرة أو متخيلة · وعندما تذكر أنك قد حصلت على فكرة وفقا لاستعماله للمصطلح ، فان هذا لايعنى قيامك بالتعريف من ذلك شفاهة ، ولكنه يعنى اما أن تجرب كيفيات حسية معينة باستعمال حاسة أو اكثر من الحواس الخمس ، او تتذكر أو تتخيل بعضا من هذه الكيفيات اما منفصلة بعضها عن بعض او مجتمعة ·

ويصر بركلى على التفرقة بين الأفكار والكلمات · فبالاستطاعة استعمال الكلمات دون وجود اية أفكار محددة متداعية معها · ويعتبر هذه الحالة مصدر قدر كبير من لغو الكلام · فعندما تذكر أن هناك كلمات معينة متوافرة فى عقلك فان هذا لا يعنى بالضرورة أن تتوافر لك اية أفكار حقة · فعندما تناظر كلماتنا افكارا محددة بالمعنى الذى يقصد للكلمة تكون كلماتنا مفعمة بالمعنى ولها مغزى وفحوى · ولهذا السبب يرتاب بركلى فى الكلمات ، ومن ثم يقول : « اذ حرصت على حصر تفكيرى على

ما لدى من افكار بعد تجريدها من الكلمات ، فاننى لا ادرى من أين يسهل وقوعى فى الخطأ (٢٢ مقدمة I) ولكنه يعتقد انه بمجرد سماحنا لانتباهنا بالشطط عن التجربة المباشرة ، ونزوعنا الى استعمال الكلمات مستقلة عن الأفكار التى نجربها تجربة مباشرة (مثلما حدث فى حالة لا يبنتز واسبينوزا اللذين اتهمهما بالاقدام على ذلك) فان تأملاتنا تتوقف عن الدلالة على أى معنى حقيقى ، وتتحول الى مجرد لغو ، ومن هنا يذكر :

« لما ٠٠ كانت الكلمات تجنح الى فرض نفسها على الفهم ، لذا صممت على ان اقلل من استعمالى لها بقدر استطاعتى ٠٠ وأيا كانت الأفكار التى ابحثها ، فانى ساحاول ان انظر اليها فى ذاتها بعد تجريدها من الارتباط بالكلمات » ٠ (٢١ مقدمة P)

ربما بدا غريبا أن يقوم شخص ما عاكف على تاليف كتاب بالتعهد بالاقلال من استعمال الكلمات باكبر قدر يستطيع ! ٠ غير أن ما يقصده بركلى لم يكن التوقف تماما عن الكتابة ، ولكنه يقصد فى الأرجح أننا عند البحث الفلسفى مطالبون بعدم توجيه أى انتباه مباشر للكلمات ذاتها وتعريفها ، والنظر فيما يترتب عليها من تصور ، وعلاقتها بعضها ببعض ، وانما علينا بالأحرى أن نعنى بالظاهرة المشخصة للتجربة المباشرة ٠ اذ يعد وصفها المهمة الفلسفية الصحيحة الوحيدة للكلمات ٠ ان النظرة التى تعتقد انه بالامكان على حد تعبير بركلى : « سدل ستائر الكلمات » والامتداد الى مستوى التجربة السابقة لوجود اللغة ، يعنى التى لم تتلوث من تأثير اية لغة ، انما هى نظرة لم يعد الكثيرون من فلاسفتنا المعاصرين يرونها مستساغة ٠ اما بركلى فيراها ممكنة ومرغوبة أيضا ٠ وكان هذا التصميم على الرجوع الى تحليل التجربة البحتة والاعتماد عليها وحدها هو العلامة المميزة للمذهب التجريبى التقليدى ٠

وفيما ذكر حتى الآن ، ثمة اتفاق اساسى بين بركلى ولوك ٠ ولكنه يختلف عنه بعد ذلك فى نظرته لمشكلة الأفكار المجردة ، وتأكيده لأهميتها ٠ اذ كان لوك يرفض النظرة القائلة بفطرية اية افكار مجردة ، ولكنه لم يتشكك فى النظرة التى ترى أن لدينا بعضا منها ٠ وفى الحق ان قدرتنا على تكوين أفكار مجردة قد بدت للوك القدرة الذهنية الوحيدة التى نملكها، وتفتقر اليها الحيوانات ، ومن ثم فقد احتلت القدرة على التجريد مكانة خاصة عنده ٠

اما بركلى فانه لم يكتف بانكار وجود افكار مجردة فطرية عندنا ، ولكنه ينكر ايضا توافر اية افكار مجردة لدينا على الاطلاق · ويقول بركلى :

« اما هل يملك الآخرون هذه الملكة الرائعة لتجريد افكارهم فمسألة هم ادرى الناس بها · وفيما يتعلق بى ، فاننى أجرؤ على القول بكل ثقة اننى لا املكها » (١٠ ــ مقدمة ــ P) · ويبدى استعدادا للاتفاق مع ولوك على القول بعجز الحيوانات عن التجريد ، ولكنه يذكر انه لو صح القول بأن هذه القدرة هى التى تميز البشر على الحيوانات ، سيكون هناك قلة من اصحاب التعاسة فى العالم ، وكثرة من الوحوش تفوق ما نفترض · على انه ينزع الى بخس هذا الرأى ذاته ، لأن ما يقصده بركلى ليس مجرد القول بأن التجـــريد شىء لا يقدر عليه الا قلائل ، ولـــكنه بالأحرى انكار هذه القدرة على الجميع ·

ولكن ما هو هذا الشىء الذى ينكره ؟ انه لا ينكر أن لدينا أفكارا عامة أو أفكارا تدل على عدد من الأفكار الجزئية من نوع ما · كما أنه لا ينكر ان لدينا مصطلحات مجردة فى مفردات لغتنا مثل « الحركة » و « الامتداد » و « المثلث » · اما ما ينكره فهو امكان اتصاف افكارنا بأية صفة اخرى خلاف كونها جزئية فى مضمونها · ويرى بركلى أن الفكرة العامة لا تزيد عن كونها فكرة جزئية جرت العادة على الظن بدلالتها على مختلف الأفكار الجزئية المماثلة · فهى ليست مجردة ، بمعنى انها لا محددة · ومن جهة أخرى ، فان المصطلحات المجردة لا محددة ، وان كان بركلى ينكر وجود افكار مجردة لدينا تناظرها ، ولها طبيعة لامحددة بالمثل ·

وما حدا ببركلى الى اتباع هذه النظرة بسيط ، ويرجع الى تصوره لماهية الفكرة ، « فالأفكار » ، كما يفهمها ليست تصورات شفوية ، ولكنها بمعنى أصح صور جاءتنا عن طريق الادراك ، اشبه بالتصاوير · وكما لا يكون فى استطاعتك انترسم صورة لحصان او مثلث بغير ان تحدد له لونا ما وحجما ما ، وبغير أن تحدد للمثلث شكلا ما ، كذلك ــ فى زعمه ــ ليس بمقدورك أن تحصل على فكرة عن الحصان أو المثلث بغير ان تتصور فى ذهنك صورة ما لحصان محدد أو مثلث محدد · فبوسعك أن تستخدم كلمات مثل « حصان » و « مثلث » بغير حدوث مثل هذا التصور ، ولكنك

فى هذه الحالة ستكون استعملت هذه الكلمات استعمالا بعيدا عن الدقة ، وبغير ان تتوافر لك اية فكرة واضحة متداعية مع طريقة استعمالك للكلمات • والأمر بالمثل فى حالتى « الحركة » و « الامتداد » • فبمقدورنا أن نستخدم الكلمات دون أن نفكر فى شىء جزئى ممتد أو أى شىء جزئى يتحرك بسرعة او ببط ، ولكن فى هذه الحالة ، لا تكون لدينا أية فكرة متداعية هى وطريقة استعمال الكلمة ، الا اذا تمكنا من تكوين صورة لها فى اذهاننا • ويتعين انتكون لهذه الصورة بحكم طبيعتها ملامح محددة ، وبغير ذلك فانه لا يجوز وصفها بالصورة على الاطلاق ، وباختصار فلا وجود للأفكار المجردة ، لأن كلمة فكرة ، كما يفهمها بركلى تعنى وجوب اتصافها بالتحديد والجزئية ، اذا اريد وصفها وصفا صحيحا بالفكرة ، ومن ثم يصح القول بأن الفكرة المجردة تحتوى على تناقض ذاتى •

ربما شعرنا بالميل الى عدم اعارة هذا الرأى الا القليل من الانتباه، وأن نعتبره مجرد تقليعة فى عالم المصطلحات هينة الشأن • غير أنه رغم أن الكثير من المصطلحات (التقليعة) ليس لها اكثر من اثر تافه ، وبالاستطاعة عدم الالتفات اليها ، الا ان هذا الرأى له عواقب بالغة الأهمية • اذ يرى بركلى ان الكلمات لا تستعمل استعمالا حافلا بالمعنى ، الا اذا كانت مرتبطة بأفكار • فاذا لم تكن هناك افكار تناظر الكلمات التى نستعملها ، فان ما نطلقه من أصوات لن يزيد عن لغو عندما نجهر بها ، واذ فسرت « الأفكار » كما فسرها ، ورئى أنها تتألف من الكيفيات الحسية وحدها بعد التجميع بينها على نحو خاص كما يحدث فى المدركات الحسية • وفى هذه الحالة فانه لن يقترن بأى مصطلح من المصطلحات الحافلة بالمعنى ، اذا لم يكن مناظرا لشىء ما كمدرك حسى معين • ان هذه الحركة أشبه فى وقعها بالحركة التى قام بها لوك عندما عرف الفكرة المتمايزة • وكما سبق ان لاحظنا فان بركلى يضع استثناء لقاعدة لوك كمصطلح الروح والمصطلحات المرتبطة به مثل مصطلحى « عقل » و « نفس » ، وايضا مصطلح الله ، ولكنه لم يعترف بأية استثناءات اخرى • وبوجه خاص ، فانه لم يرتض هذا الاستثناء فى حالة مصطلح « المادة » او « الجوهر المادى » مثلما فعل لوك • وقد ادى ذلك فى التو الى رفضه النظرة التى تعترف بوجود شىء « كالمادة » أو البنية الأساسية المادية التى تكمن وراء مدركاتنا المختلفة أو تنبعث منها • وهذا ينقلنا الى مذهبه فى « اللامادية » •

وبينما يستعمل بركلى بالذات مصطلح « اللامادية » لتمييز موقفه ، الا أن المصطلح الذى شاع استعماله اكثر من ذلك للدلالة على هذا الموقف كان « المثالية » (أو التصورية عند يوسف كرم) • ويرجع سبب تفضيل مصطلح « المثالية » الى انه يشير ضمنا الى كون الأشياء لا تبدو فى نظر بركلى الا فى شكل مركبات من الأفكار فى عقول كائنات روحيـــة تدركها ، على أن هذا المصطلح مضلل نوعا ، لا لكونه يستعمل أيضا فى الدلالة على أولئك المولعين بالمثل العليا ، وانما أيضا لأنه يعنى عدم وجود اى شىء غير الأفكار • ويعد بركلى ذاته مسئولا جزئيا عن ذلك ، بالنظر الى استعماله لشعار esse est percipi « أن يوجد الشىء يعنى أن يدرك حسيا » ، يعنى أنه لا يوجد الا فى الادراك ، والا بقدر امكان ادراك مكوناته • غير أن بركلى يعتقد انه الى جانب هذه الأفكار التى تدرك ، فلابد من وجود كائنات تقوم بالادراك ، ومن هنا واذا أريد التعبير عن ذلك فى صورة أوفى سيتوجب القول بأن وصف شىء ما بالكينونة يعنى اما أن يكون مدركا (بفتح الراء) أو أن يكون هو القائم بالادراك ••

فالواقع لا يتألف من افكار فحسب ، وانما أيضا من كائنات روحية تدرك هذه الأفكار • و الأفكار والـــكائنات الروحية على الســـواء كيانات لامادية فى نظر بركلى ، وليسا أشياء مادية • ومن هنا يكون مصطلح «اللامادية » هو الأنسب ، لأنه يعبر على أفضل وجه عن فكرة عدم وجود أشياء مادية فى العالم ، أى لا وجود لجواهر لا مفكرة أو مادية صماء ، كما يعتقد الماديون ، وأن كل موجود بصفة حقيقية يكون لا ماديا فى طبيعته •

وثم اتفاق بين بركلى ولوك فى نقطة واحدة على أقل تقدير ، تتمثل فى قول لوك أن أفكارنا عن الأشياء تتألف من افكار بسيطة أو كيفيات حسية فحسب ، وأن معرفتنا لها تعتمد فقط على مالدينا عنها من افكار فى عقولنا • ومن المفروض أن لوك كان سيؤيد بركلى ـ كما يعتقد ـ عندما يقول :

« لما كان العديد من هذه (الأفكار البسيطة) تشاهد مصاحبة كل منها للأخرى ، فانها قد أصبحت تنطوى تحت اسم واحد ، وتقدر على انها شىء واحد • وهكذا ـ وعلى سبيل المثال ـ فعندما لوحظ حدوث اقتران لون ما ومذاق ما ورائحة ما ، وشكل ما ، فقد رئى أن هذا يدل على أن هناك شيئا واحدا متمايزا ينطبق عليه اسم التفاحة » (P : ١)

أما مواضع افتراق لوك عن بركلى فقد ظهرت فيما يلى :

أولا : ينكر بركلى امكان ذكر أى اختلاف بين تلك الأفكار التى سماها لوك افكار « الكيفيات الأولية » والأفكار الأخرى التى سماها بأفكار « الكيفيات الثانوية » ٠

ثانيا : ينكر بركلى وجود أى مبررات لدينا (اذا سلمنا بأن جميع هذه الأفكار فى عقولنا) لافتراض وجود أية اشياء مستقلة عن عقولنا ، وتناظر الأفكار التى بعقولنا ٠ ويرى أن الكلام عن مثل هذه الأشياء لن يكون له أى معنى على الاطلاق ٠ ومهما يبدو من غرابة فى هذا الرأى الوهلة الأولى ، الا أنه يشعر أن أى انسان يفكر مليا فى هذا الشأن سيرى نفسه مضطرا للاعتراف بأن « هناك بعض الحقائق التى تتميز بشدة اقترابها من العقل ووضوحها ، بحيث لا يحتاج المرء الى ما هو أكثر من فتح عينيه ليراها : « وكم بدت لى هذه الحالة بالغة الأهمية ! فلولا العقل ما أمكن للأجسام التى يتألف منها الاطار الهائل للعالم ان تحيا وتبقى ، وما أمكن لوجودها أن يعرف أو يدرك بدونها » (P. ٦) ٠

ويرى بركلى أنه على الرغم من وجوب وضوح هذه الحقيقة العقل ، فان معظم الناس لم يفتحوا أعينهم بعد لرؤيتها ٠ وعلى الرغم من اعترافه بغرابة هذا الرأى فانه يكتب يقول :

« حقا هناك رأى شائع بين الناس على نحو غريب ، بأن البيوت والجبال ٠٠ أو بمعنى أصح جميع الأشياء الحسية لها وجود طبيعى وحقيقى متمايز من كينونتها التى تدرك بوساطة الفهم ٠ غير أننى ٠٠٠ اذا لم اكن أخطأت ٠٠ أرى أن هذا الكلام يحتوى ضمنا على تناقض واضح ٠٠ اذ هل تعد الأشياء السابق ذكرها شيئا آخر غير الأشياء التى ندركها بحسنا ؟ » ٠

« فما الذى ندركه الى جانب افكارنا واحاسيسنا ؟ ٠ وأليس من غير المقبول أن يكون أى شىء من هذه الأشياء ، أو أى جمع بينها موجودا دون أن يدرك ؟ » (P. ٤)

هنا يعرض بركلى برهانه على طريقة ما قل ودل ٠ فالبيوت والجبال وباقى الأشياء ماهى الا أشياء ندركها بحواسنها ٠ ففى الحق نحن لا ندرك عن طريق حواسنا ما هو أكثر من افكارنا واحاسيسنا ٠ وليس بمقدور أفكارنا واحاسيسنا أن توجد فى أى مكان ، الا فى عقولنا ، ومن ثم فان

كل ما ندركه بحواسنا هو داخل عقولنا ، ومن هنا تكون البيوت والجبال وباقى الأشياء موجودة فقط فى عقولنا ٠

على انه لايبدو لى أن هذا البرهان قد اشتمل على أكثر من نقطتين بالاستطاعة الاعتراض عليهما ٠ ففى ظنى أننا جميعا سنسلم بما يقوله بركلى من عدم امكان وجود الأفكار والأحاسيس الا فى عملية الادراك ٠ فأولا قد يتجه الشك الى حقيقة قيامنا بادراك البيوت والجبال ، يعنى هل حقا ان ما ندركه هو البيوت والجبال ، يعنى هل ما ندركه « البيت » أو « الجبل » ٠ ان هذا بلا شك هو الاعتراض الذى كان لوك سيثيره ، ولعله كان سيحاجى ويقول : اننا لا ندرك البيت ذاته ، وان ما يحدث بالأحرى هو مجرد ظهور افكار ما فى عقولنا من تاثير فاعلية البيت ذاته على حواسنا من خلال وسيط ما ٠ على ان هذا الاعتراض لا يقتصر على حمله فى طياته على الأفتراض المسبق بأن الشىء الأوحد الذى ندركه ادراكا مباشرا هو افكارنا وأحاسيسنا (وهذا رأى يرحب به بركلى) ، ولكنه يحمل فى طياته ايضا القول بعدم وجود هوية بين البيت ذاته وافكارنا عنه وكل ما هناك هو وجود صلة بينهما هى صلة العلة بالمعلول ، وان يبدو هذا التفسير مقبولا لبركلى ٠ وسرعان ما سنراه يشير الى أن هذه القضية ستكون موضع شك ، اذا نحن افترضنا زيف النتيجة التى اهتدى اليها لوك ٠ ولعله سيسأله آنئذ : « اذا طرحت جانبا ما ذكرته عن النظرية العلية للادراك ، والتى أراها موضع شك ، فما هى المبررات التى تستند اليها فى اعتقادك أن ما ندركه هو شىء آخر غير البيت ذاته ؟ ان هذا على أى حال هو ما نراه نحن انفســـنا عندما ندرك البيت ٠ وماهى المبررات التى لديك لتبرير الزعم بأن البيت شىء آخر غير ما ندركه ؟ والظاهرأنه سيتعذر على لوك الى حد ما الاهتداء الى اجابة مرضية على ذلك ٠

ثانيا : قد يثار سؤال مؤداه : ألا ندرك شيئا آخر بحواسنا خلاف افكارنا وأحاسيسنا ٠ ويصحب التساؤل الخاص بهذه المقدمة عادة قبول الاعتراض الأول بأن قلائل قد يقرون الرأيين : الرأى الذى يعتقد اننا ندرك البيوت والجبال وما اشبه بحواسنا ٠ والرأى الثانى القائل بأن ما ندركه ليس افكارنا ولا احاسيسنا على حد سواء ٠ ويعنى الشك فى هذا الرأى الثانى أو فى هذه المقدمة الثانية الشك فى افتراض أساسى عند لوك وبركلى وأغلب الفلاسفة المحدثين الآخرين ابتداء من ديكارت الى يومنا الحاضر ، ولم يفطن بعض الفلاسفة لذلك الا فى عهد قريب جدا ٠ وبطبيعة

الحال ، اذا ثار الشك فى هذه المقدمة ، فان البرهان سيفقد فاعليته ٠٠ غير ان بركلى وكثيرين من الفلاسفة الآخرين السابقين له ومن أتوا بعده قد يعتبرون ذلك اتجاها يائسا ، تجاهل الاقتناع المدعم لهذا الرأى والمستمد من العوامل العديدة التى عرضوها لبيان عدم استصواب ـ أو عم احتمال ـ نسبة الألوان والمذاقات والروائح والأصوات ـ كما ندركها ـ للأشياء خارج عقولنا ٠

وبدلا من أن يحاول فلاسفة عديدون نقض برهان بركلى بالاعتراض على مقدمة أو أخرى من مقدماته الأساسية ، فانهم يقنعون بالتسليم بمقدماته ـ التى تعد مقدمات ابستمولوجية ـ ويعزفون عن استخلاص نتائجه الأونطولوجية يعنى انهم يبدون استعدادهم للتسـليم بصـحة اعتراض بركلى على ما ذكره لوك ٠ فنحن اذا ارتضينا القول بأنه ليس لدينا تجربة لأى شىء آخر غير أفكارنا وأحاسيسنا ، فانه لن يوجد فى تجربتنا أى شىء يبرر افتراض أن أفكارنا وأحاسيسنا قد نتجت من تأثير أشياء مادية مستقلة عن حواسنا ٠ ولكنهم يتوقفون قبل أن يذكروا عدم وجود أى أشياء خلاف الأفكار والأرواح ،وأن ما ندركه لا يتضمن أى شىء سوى الأفكار التى لدينا عنها فى عقولنا ٠ ان معرفتنا بها تنحصر فيما لدينا من أفكار عنها ٠ أما هل يوجد أى شىء آخر خاص بها أكثر من الأفكار التى لدينا عنها ، وما هو مصدره المحتمل فمن المسائل التى يلوذون بالصمت حيالها ٠

ولعل بركلى يعتبر هذا اللوذ بالصمت دليلا على افتقار من يتبعون هذا الطريق الى الشجاعة فى التعبير عما يقتنعون به ٠ وما أشبه هذا الموقف بموقف من « يكتفى بالانزواء تحت راية شـك المعتزلة ، بينما لا يحتاج الأمر الى أكثر من استخلاص النتائج التى تترتب بالضرورة على هذا الرأى لانهاء هذا الشك » ٠ ولكن هل تعد هذه النتائج المتضمنة ضرورية حقا ، اذا راعينا أننا لا ندرك أى شىء غير أفكارنا ، ومن ثم فانه لا وجود لأى شىء خلاف القائمين بالادراك والأفكار التى يدركونها ؟ قد يكون بركلى مصيبا عندما قال أن تصور وجود أفكار مستقلة عن أى ادراك لها يحمل تناقضا ذاتيا ، وربما أصاب أيضا عندما ذكر أننا اذا لم نستطع أن نعى أى شىء غير الأفكار ، فانه لن يكون باسـتطاعتنا اطلاقا أن نكون أى تصور موجب أو حافل بالمعنى عن أى شىء سوى الأفكار ٠ غير أن ما يتبع ذلك منطقيا مازال عدم احتمال وجود أى أشياء خلاف الأرواح والأفكار ، ومن ثم تكون النتيجة التى اهتدى اليها : « بأن

وصف شيء ما بأنه كائن لا يعنى أكثر من أن الشيء قد أدرك . أو أن تكون أنت هو المدرك (بكسر الراء) ليست متضمنة فى برهانه بالمعنى الدقيق للكلمة ·

على أن الاعتراض الذى يوجهه بركلى لما ذكره لوك فى قوله : « رغم اقتصار تجربتنا المباشرة على أفكارنا ، الا أن بوسعنا الحصول على معلومات عن الوجود الحق للأشياء الجزئية الحقة المستقلة عن العقل ، قد كان مقنعا · كما أن حجته التى أقامها ضد تفرقة لوك بين الكيفيات الثانوية (التى لا توجد فى الأشياء ذاتها) والكيفيات الأولية (الموجودة فى هذه الأشياء) قد جاءت مقنعة أيضا · اذ يشير بركلى أولا : الى عدم امكان تخيلنا لما ستكون عليه الأشياء لو توفرت لها الكيفيات الأولية وافتقرت الى الكيفيات الثانوية :

« ليس فى مقدورى أن أكون أية فكرة عن جسم ممتد ومتحرك · اذ لابد أن أتصور أن له لونا ما وكيفية حسية ما ، من المعترف به أنها غير موجودة الا فى العقل فقط · وباختصار فان الامتداد والشـــكل والحركة كصفات منتزعة من جميع الكيفيات الأخرى أمر لا يمكن تصوره ومن ثم فحينما توجد الكيفيات الحســـية الأخرى ، لابد أن توجد هذه الكيفيات أيضا فى العقل ، وليس فى أى مكان آخر ، كما يجب أن نعلم . (١٠ : P) :

ثانيا : يشير بركلى وبتصـــميم أكبر الى أن أفكارنا عن الامتداد والشكل والحركة وغير ذلك ، لا تزيد عن كونها أفكارا ، ولا تختلف فى هذا الشأن عن أفكارنا عن الألوان والأصـــوات والمذاقات ، وأنه لو صح ـ كما ذكر لوك ـ أنه ليس بمقدورنا أن نجرب بطريقة مباشرة أى شيء آخر غير أفكارنا ، فاننا لن نكون محقين فى الحالين ، اذا اعتقدنا أن أفكارنا عن هذه الكيفيات تناظر الكيفيات الفعلية للأشياء الموجودة مستقلة عن عقولنا ·

ويشعر بركلى بعد هذا التداعى الذى حدث للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية بأن المبرر الباقى للاعتقاد فى وجود المادة كشيء مستقل عن العقل قد تلاشى ، ومن ثم يلاحظ الآتى :

« لقد اعتقدت (فى احدى المرات) أن اللون والشـــكل والحركة وباقى الكيفيات الحسية أو العوارض الحسية موجودة بالفعل بدون العقل

وبدت الحاجة ماسة لهذا السبب لافتراض وجود دعامة أو ركيزة غير مفكرة أو جوهر غير مفكر يرد اليه وجود هذه الأشياء ٠ اذ لايمكن تصور وجودها اعتمادا على ذاتها ٠ وفيما بعد وبمرور الزمان ، وبعد أن اقتنع الناس بأنه لا وجود للألوان والأصوات وباقى الكيفيات الثانوية الحسية بغير العقل ، فانهم انتزعوا هذه الدعامة أو الجوهر المادى من هذه الكيفيات ، وتركوا الكيفيات الأولية وحدها كالشكل والحركة وما أشبه واستمروا يتصورون وجود هذه الكيفيات بغير العقل ، ويتصورون أنها بحاجة الى دعامة مادية بالتبعية ٠ لكن بعد أن تبين استحالة وجود أية كيفية من هذه الكيفيات عن أى طريق آخر غير الروح أو العقل الذى يدركها ، فان ما يتبع ذلك هو عدم وجود أى مبرر لاستمرار افتراضنا وجود المادة ٠٠ مادامت هذه الكلمة تؤخذ على أنها تعنى دعامة غير مفكرة من الكيفيات أو العوارض التى بوسعها الوجود بغير العقل » ٠ (P. ٧٣) ٠

ان هذا عرض دقيق للتطور التاريخى الفعلى فى الفلسفة ، يبين كيفية الانتقال من الاتجاه الواقعى غير المحدد للمذهب المدرسى الى صورته بعد أن حـــوره ديكارت ولوك ، ثم بركلى ذاته ٠ ومن المؤكد أنه يبدو تطورا منطقيا ٠ ومن ثم فاذا كنت ترى فى نفسك عزوفا عن قبول النتيجة التى اهتدى اليها بركلى فما عليك الا أن تحدد كيف ستبتعد عنه قبل أن تصل الى نهاية هذا الاتجاه ؟ ٠ وكيف ستتمكن من تدبير ذلك ؟

الأفكار والأشــــياء :

استندت الحجة الأساسية « للمذهب اللامادى » ـ كما أسلفنا ـ الى كون أفكارنا هى الشىء الأوحد الذى بوسعنا ادراكه ادراكا مباشرا ، وأنها رغم تمتعها بالوجود « الحق » فى عقولنا ، فان الماديين أنفسهم لا يعتقدون أن لها وجودا مطلقا مستقلا عن أى عقل كان ٠٠ كما أنه ليس بمقدورنا أن ندرك المادة أو الجوهر المادى ادراكا مباشرا كشىء مستقل عن جميع العقول ـ وهذا أيضــــا ما يرغم أنصار المذهب المادى على الاعتراف به ، وأنه ليس بالاستطاعة ذكر أى مبرر لافتراض وجود المادة بعد تصورها كشىء موجود فى ذاته ، لأن وجودها ليس متضمنا منطقيا فى أى شىء ندركه ادراكا مباشرا ، كما أنه ليس هناك حاجة منطقية لذلك ٠ وتحتاج هذه النقاط الأخيرة الى مزيد من الايضاح ٠ ولكن قبل ذلك هناك أشياء قليلة تستحق أن تقال عن ماهية النتيجة التى يحتمل أن تترتب على هذه الحجة بافتراض صحتها ٠

فالظاهر أن بركلى قد وقع فى لبس فخلط بين القول بأن ما يتبع ذلك هو استحالة وجود أشياء أخرى غير الأفكار والأرواح وبين القول بأن قولنا بوجود أشياء أخرى غير الأفكار والأرواح يعد لغوا ٠٠ والزعم الأخير قد يبدو أضعف كثيرا من الزعم الأول ٠ فبينما قد يكون من اللغو التحدث عن أية أشياء ليس بمقدورنا أن نعرف عنها شيئا لا عن طريق التجربة ، ولا عن طريق العقل ، فانه قد لا يبدو أن ما يترتب على ذلك منطقيا هو عدم وجود أشياء لا نقدر على الحصول على معرفة بها عن طريق التجربة أو العقل ٠

ان ما وقع فيه بركلى من لبس فى هذه النقطة يمكن أن ينظر اليه على أنه شىء ظاهرى فحسب ـ الى حد ما على أقل تقدير ـ اذا راعينا أنه قصد بكلامه تصورين للمادة ، فعندما يتحدث بركلى عن استحالة وجود المادة ، أو ما يكتنف معنى المادة من تناقض ذاتى ، فان ما يخطر بباله هو تصور المادة أو الجوهر المادى على غرار الكيفيات الأولية للوك ٠ وهنا النقطة التى يرتكز عليها هى قوله أنه اذا اعتقد أن الجوهر المادى موجود مستقلا عن أى عقل ، وله خصائص الامتداد والشكل والحركة والصلابة ، فان هذا الاعتقاد سيتضمن تناقضا ، لأن هذه المصطلحات جميعا تتبع الكيفيات الحسية ، أى لا تختلف عن اللون والصوت والمذاق والرائحة ٠ ولما كانت هذه الكيفيات كيفيات حسية ، فانها جميعا أفكار ، ومن ثم فبحكم طبيعتها فانه ليس باستطاعتها الوجود بصفة مطلقة أو مستقلة عن أى عقل ٠ ولما كان النظر الى الشىء على أنه من غير المقدور أن يوجد مستقلا عن أى عقل ـ من ناحية ، وعلى أنه أيضا مستقل عن أى عقل ، يحمل تناقضا ذاتيا ، لذا ولكى نتجنب الوقوع فى أى تناقض ذاتى ما علينا الا أن نكف عن نسبة الصفات أو الكيفيات الحسية فى مدركاتنا للمادة ، التى لا يصح أن تنسب اليها أية كيفيات مادمنا لم نتعرف اليها فى أية تجربة من تجاربنا ٠

على أنه من المؤكد احتمال وجود تناقض ذاتى فى القول بوجود أفكار موجودة فى ذاتها مستقلة عن أى عقل ، أو أى فعل من أفعال الادراك ، مع استمرار الميل الى الاعتقاد ـ كما فعل لوك ـ فى وجود أشياء مستقلة عن أى عقل ولها كيفيات مشابهة لتصورنا للكيفيات الأولية ٠ وسنفسر هذه الحالة على أنها لا تعنى وجود أفكارنا مستقلة عن أى عقل ، ولكنها ستعنى بالأحرى وجود أشياء لها كيفيات تتوافق وبعض أفكارنا مستقلة من أى عقل ٠ وسيساعد هذا الحل على تجنب التناقض الذاتى ٠

ويجىء رد بركلى على ذلك « بأن اية فكرة لن تتشابه الا مع فكرة اخرى ٠٠ فاللون والشكل ليس بمقدورهما ان يتشابها الا مع لون آخر أو شكل آخر (P : ٨) وربما بدا هذا الرأى اقرب الى التزمت ، لأنه قد تجــاوز القول بعدم قدرتنا على معرفة هل تتشــابه افكارنا وكيفيات الأشياء بالنظر الى ان الفرصة لم تتح لنا قط للمقارنة بينهما (مادامت تجربتنا قاصرة على افكارنا ذاتها) ٠ وربما بدا هذا القول معقولا اذا سلمنا باننا لا ندرك قط ادراكا مباشــرا أى شىء باستثناء افكارنا ٠ ولكن بركلى يذهب الى ما هو ابعد ٠ وهناك على اى حال شىء ما يمكن ان يقال دفاعا عن الموقف الذى اتخذه :

« اننى اتساءل هل بالاستطاعة ادراك هذه الأحوال المزعومة او الأشياء الخارجية التى لدى افكارا منها (او يفترض ذلك)، او صورا او تمثلات فى ذاتها أم لا ؟ ٠ واذا انت (سلمت) بانها ليست كذلك ، فاننى ارى الاستشهاد باى شخص لكى يفتينى هل يعقل القول بوجود تشابه لون ولو شىء خفى آخر ، او وجود تشابه بين صلابته اولينه وبين كيفيات شىء آخر غير ملموس ٠ والأمر بالمثل عن باقى الكيفيات »(P : ٨)

ان النقطة التى يستند اليها هى عدم قدرتنا التكلم بطريقة غير مهوشة عن وجود تشابه بين افكارنا والكيفيات الخاصة باشــياء موجودة وجودا مستقلا ، عندما يكون هناك اختلاف كبير بين الحالتين من حيث المبدا استنادا الى انه باستطاعتنا ادراك احدى الحالتين ، بينما تتصور الحالة الأخرى بحكم طبيعتها على انها غير كائنة ٠ فنحن نعرف ما الذى يعنيه قولنا ان كيفية مدركة ما تشبه كيفية مدركة اخرى ، ولكن ما الذى يحتمل ان يعنيه قولنا بوجود مشابهة لا تخضع لهذا الشرط ؟ ٠ ولكن قبل ان يرفض زعم بركلى أن لاشىء يشبه فكرة أخرى غير فكرة غيرها ، وما يستخلصه من ذلك عن وجود تناقض ذاتى فى نسبة انواع الكيفيات التى نصادفها فى التجربة لأشياء موجودة مستقلة عن اى عقل ، لابد من بيان امكان استخلاص معنى معقول من هذا الزعم ٠

ومن جهة اخرى ، فان بركلى يجنح الى القول بأن اتصاف هذا التصور بما يحمله من معانى حافلة بدلا من اتصافه بالتناقض الذاتى هو الذى دفعه الى النظر الى المادة كشىء لا يتصف باى كيفيات نوعية موجبة ٠ على اننا لا ننسى أنه اذا تعذر قولنا أى شىء محدد عن المادة خلاف كونها شيئا مجهولا موجودا مستقلا عن أى عقل ، فاننا لن نكون

افصحنا فى هذه الحالة عن اكثر من النزر اليسير عنها ، بحيث تتعذر نسبة التناقض الذاتى لنا الا فيما ندر . وفى الحالات التى يذكر فيها تصور للمادة من هذا القبيل ، فان بركلى يواجهه بذكر حجة اخرى بديلة ويذكر أنه عندما ينظر الى المادة على هذا النحو ، فانها لن تصلح لتفسير أية واقعة مفردة من التجربة ، بل ولن يكون بمقدورها التزويد بأى تفسير اسهل وابسط لأية واقعة من وقائع التجربة ، لأن هذا التفسير سيكون أيسر اذا اتبعت النظرة اللامادية اليها ، ومن ثم فانه يفصح عن التحدى الآتى :

« اتحداك أن تطلعنى على شىء ما فى الطبيعة فى حاجة الى تصور المادة لتفسيره أو ايضاحه » (D ٢٩٢) .

وما يراه بركلى هنا صحيح بالتأكيد ، لأنه اذا فسرت المادة على نحو سالب بعيد تماما عن التحديد ، لا يدل على أى خصائص تنسب اليها ، فان هذا التفسير لن يعد تفسيرا على الاطلاق ، وباختصار اذا رئيت المادة على هذا الوجه (كمحاولة لتجنب التنــــاقض الذاتى الذى يترتب على نسبة أيةكيفيات تجريبية اليها) فان التصور سيصبح خاويا ، ومجردا من أية قيمة تفسيرية ، انه سيغدو فرضا لا نفع له ، معرضـــا للخدش من موسى الفيلسوف أوكام(*) . ان هذاينقلنا الى النقطة التالية لبركلى ومؤداها انه فى مثل هذه الحالات سيفقد تصور المادة أو تصور الجوهر المادى الموجود وجودا مســـتقلا أى اثارة للاهتمام العملى أو النظرى :

« اذا كان ما تعنيه بالمادة هو مجرد الدعامة غير المعروفة للكيفيات غير المعروفة ، فان وجود مثل هذا الشىء أو عدم وجوده سيكون سيان ، لأنه لن يهمنا على أى نحو . ولا أرى هناك أية ميزة للتشاحن حول معرفة أشياء لا نعرف ما هى ولا نعرف سببا لوجودها (٧٧ P) » .

غير انه ما برح هناك ـ على ما يبدو ـ احتمال وجود أشياء أخرى فى العالم غير الأفكار والأرواح . ومادام مثل هذا الاحتمال قائما ، فان

---

* مايعرف بموسى أوكام او مبدأ الاقتصاد يعنى المبدأ الذى يرى عـــدم الحاجة الى التسليم بوجود عدد كبير من الاشياء او المبادىء اذا كان بالاستطاعة القناعة بالقليل منها . ويذكر الأب كوبلستون أن هذا المبدأ ليس من اختراع الفيلسوف الوسيط أوكام . اذ سبق للآخرين الجهربه . أنظر كتاب Medieval Philosophy. تأليف F. C. Copleston. ص ١٢١ .

نظرية بركلى اللامادية ستكون مازالت مفتقرة الى الحسم بصورة قاطعة ومن هنا وعند هذه النقطة يحاول بركلى تدعيم نظريته بالقول بأن هذا الاحتمال ليس احتمالا حقيقيا ، لأنه ليس من الاحتمالات ذات البال التى يجب أن ينسب لها أى قدر من المعقولية الحقة · فليس لأى تصور سالب للمادة أى معنى على الاطلاق ، ومن هنا يقول :

« عندما لا يكون هناك ما هو أكثر من الفكرة الواهنة أو غير الكافية التى تستخدم من قبيل الادعاء ، فاننى لن استخلص منها أى شىء ضد تصور أى شىء أو تصور وجوده ، ولكن استدلالى سيتخذ الشكل الآتى :

« انك لا تعنى أى شىء ألبته · فأنت تستعمل الكلمات على غير هدى ولا ترمى الى أى شىء ذى بال » (٢٩١ D) ·

والحق أنه اذا استعمل مصطلح ما على مثل هذا النحو بحيث لا يعنى أى شىء على الاطلاق ، فانه سيغدو غريبا قيام أى شخص بالاصرار على القول بانه مازال هناك مثل هذا الشىء الذى يدل عليه هذا الاسم أو المصطلح · وهكذا يستنتج بركلى فى نهاية المحاورة الثانية :

« اذا لم يكن هذا كافيا لاثبات استحالة شىء ما · فبالله عليك عرفنى ماهو » (٢٩٥ D) · ولكن على الرغم من أن العجز عن الربط بين أى معنى محدد بفكرة شىء ما — لا تحتسب من الأفكار أو الأرواح قد يخلق ادعاء قويا ضد من يزعم احتمال وجود مثل هذا الشىء الا أنه سيقصر — كما يظهر — عن أثبات اســـتحالة مثل هذا الشىء · وهـــكذا يكون بركلى قد بالغ فى اثبات دعواه ضد من يرغب فى تأييد القول بالامكان المنطقى البحت لوجود شىء ما بالاضافة الى الأفكار والأرواح ·

على أنه حتى اذا صح القول بأن بركلى لم يتمكن من القيام بما هو أكثر من بيان أن ما ذكره هو أقوى اعتراض يمكن الاتيان به من الناحية العقلانية ، فان ما حققه يعد شيئا عظيما ، بعد أن درج المذهب المادى التقليدى على عدم الاكتفاء بتأكيد وجود الجوهر المادى ، ولكنه دأب أيضا على الادعاء بامكان ذكر الشىء الكثير عنه · فلو صح أن ما بمقدورنا أن نحققه — فى الواقع — يقتصر على التعرف على وجود الأفكار والأرواح، وعلى قدرتنا على التحدث عنهما فحسب حديثا حافلا بالمعنى ، واذا كان وجود أى « شىء آخر » خلاف الأفكار والأرواح هو مجرد احتمال منطقى بحت ، واذا كان هذا « الشىء الآخر » لا يشبه على أى نحو أى شىء لدينا تجربة عنه ، حتى لو كان موجودا · فى هذه

الحالة ، سيكون المذهب المادى قد تزعزعت أركانه ، وسيفقد تصور الجوهر المادى كل أهمية فلسفية ، من ناحية الغايات العملية على أقل تقدير ٠

ويرى بركلى أنه من غير المفهوم لماذا يشعر بعضهم بالقلق من جراء هذه النتيجة ؟ ويذكر بطريقة مقنعة للغاية أنه لن يترتب على هذه النتيجة أى أثر ولو واهن من الاختلاف من الناحية العملية ، سواء فى مجال العلم أو مجال التجربة على حد سواء ٠ اذ سيكون بوسع العلم مواصلة نشاطه مثلما كان يفعل فيما مضى ، لأن مهمته هى البحث عن أى الظواهر ترتبط بأى الظواهر الأخرى ٠ وبعبارة أخرى سيكون بوسعه الاستمرار فى بحث قوانين الطبيعة دون تعرض لمعوقات تذكر ٠ وسيأتى الاختلاف الأوحد فى طريقة فهمه لما يتعلق بهذه القوانين ٠ ولعل بركلى كان يفهم مهمة العلم فهما عصريا للغاية ، لأنه يرى على غرار الممارسين المحدثين للعلم وفلاسفة العلم المحدثين أن قوانين الطبيعة التى يكتشفها العلماء ليست مستقلة تماما عن التجربة الانسانية ، وتنتظر من يكتشفها ، ولكنها بالأحرى تمثل أوصافا لأنماط من الظواهر التى تحدث فى التجربة الانسانية ، ومن هنا رأيناه يدفع « فيلونوس » فى كتاب المحاورات الى القول : « ان هدفى هو مجرد معرفة ماهى الأفكار التى تترابط سويا ٠ وكلما ازدادت معرفة الانسان بالارتباطات بين الأفكار ، تزايد ما يقال عن معرفته بطبيعة الأشياء » (٣٢٠ : D) فليس العلم معنيا بأى شىء قد يكون حقيقيا ، أو قد يكون موجودا مستقلا عن الظواهر التى نعيها ، أو قد نكون على وعى بها ، ولكنه بالأحرى معنى فقط بوصف الانتظام الواقع بين الظواهر المشاهدة ٠ والعالم بهذا المعنى لا يهتم بمسألة هل يوجد شىء ما أسمى من هذه الظواهر أو متجاوزا لها على نحو لن يكون بمقدورنا تجربته قط ٠ ولا ينزع العالم الى التفكير فى انكار أن ما اهتدى اليه هو معرفة طبائع الأشياء ، لأن ما اكتشفه هو ما يحدث بصفة منتظمة فى علاقة الظواهر بعضها ببعض التى نجربها بالفعل ٠ وليس من المستبعد منطقيا وجود شىء أشبه بالجوهر الكامن وراء هذه الظواهر ويقع خارج نطاق تجربتنا ، ومن ثم لا يصح القول بأن بمقدورنا معرفة طبيعته الأساسية أو الباطنية ٠

والحق أن بركلى يعد أول فيلسوف يذكر أن المعرفة التجريبية – يعنى معرفة الأشياء المكتسبة عن طريق التجربة – هى فى الواقع معرفة حقة طبقا لخصائصها ، بغض النظر عن الرجوع الى براهين اثبات وجود

الله • ويلاحظ بركلى بحق أن الشـــك الذى يتركز على الطبائع الحقة للأشياء ، والميل الى الظن بأن المعرفة التجريبية للأشياء ادنى مرتبة من المعرفة الحقة ، انما يرجع بصفة مباشرة الى النظرة التى تعتقد أن الأشياء تحتوى على ما هو اكثر مما جربناه أو بوسعنا تجربته ، فاذا رأى احد ان كل ما جربناه بطريقة مباشرة ، هو افكارنا ، وأن للأشياء وجودا مستقلا عن عقولنا ، فى هذه الحالة سيكون لا مفر من الوقوع فى براثن الشك ، اذا حدثت محاولة لمعرفة طبائعها الحقة ـ كما اعترف لوك بالذات ، وبذلك لن يصح القول بأن المعرفة العلمية او التجربة العادية مساوية للمعرفة الحقة بطبائع الأشياء ، ولن يكون باستطاعتنا وصـــف المعرفة التجريبية بالمعرفة الحقة ، الا اذا اعتقدنا أن الأشياء لا تحتوى على صفات ليس بمقدور تجربتنا الخوض فيها • وهكذا يتضح انه لو كان بركلى محقا فى دعواه عدم امكان تجربتنا لأى شىء سوى افكارنا ، فانه سيكون محقا أيضا فى اعتقاده أن بمقدور الانسان تجنب الشك ، واعتبار المعرفة التجريبية معرفة حقة اذا اعتقد ان الأشياء لا تزيد عن كونها افكارنا بعد أن اتخذت شكلا مركبا •

ويوفق بركلى أيضا عندما يرى ـ مختلفا عن لوك ـ اننا اذا لم نجرب أى شىء آخر خلاف افكارنا ، فان الأمر لن يقتصر على عدم امكان معرفتنا للطبائع الحقة للأشياء ، ولكننا سنعجز أيضا عن معرفة حتى وجود الأشياء الجزئية • فمن جهة اخرى ، ان من نتائج موقفه ، الاعتقاد بامكان معرفتنا لوجودها • وفيما يتعلق بالأشياء ، فاذا كان معنى الكينونة مرتبطا بما ندركه ، فانه سيصح أيضا وجود ترادف بين ما « يدرك » و « ما يكون » • اذ يرى بركلى اننا عندما ندرك شيئا ما ، فلا يجب علينا لارضاء أنفسنا ، أن نذهب لاقناع أنفسنا بوجود شىء آخر مستقل عن مدركاتنا ، ولكنه مناظر لها (وهذه مهمة مســتحيلة) قبل ان نستنتج وجوده •

بطبيعة الحال ، لم يقصد بركلى القول بأن جميع الأشياء التى تمر بعقولنا تتساوى فى منزلتها ، لأنه يرى مثل الآخرين جميعا وجود اختلافه بين الوجود الحقيقى ـ من جهة ـ والأشياء التى تتخيل أو تظهر كهلاوس فحسب ـ من جهة اخرى • ويعتقد أن ادراك الشىء يعنى انه كائن ، ولكن الحلم بالشىء او تخيله أو توهمه ، كما يحدث فى الهلوسة ، لايعنى أيضا انه كائن • ويرى أنه بالاستطاعة اقامة هذه التفرقة مثل امكان اقامتها فى أية حالة اخرى • ومن ثم فانه يسوق « فيلونوس » فى كتاب

المحاورات الى القول : « الوسيلة ذاتها التى اتبعتها فى التفرقة بين الأشياء والكائنات الخرافية فى مشروعك سيصبح اتباعها هى نفسها فى حالتى (D ٣٠٦) • ويحاجى ويقول : اننا نفرق عادة بين تلك المدركات التى نصفها بأنها « حقيقية » والمدركات الأخرى اعتمادا على على الجمع بين ثلاثة معايير : (P

(أ) حيويتها ووضوحها •

(ب) حقيقة أنها ترد الى عقولنا على نحو لاارادى أكثر من كونه اراديا •

(حـ) تماسكها هى وباقى تجربتنا • ويلاحظ بحق أنه اسـتطاع تطبيق هذه المعايير تطبيقا متوافقا ، بطبيعة الحال ، ستكون هناك حالات اشكالية كأنواع معينة من الهلاوس والخداعات البصرية والأحلام العنيفة ، غير أن هذه الحالات لم تبد اشكالات فى نظره أكثر مما تبدو لأى شخص آخر ، كما جاء فى حكمه النهائى عليها على نفس النحو الذى يتبعه أى شخص آخر •

وباختصار ، فبينما ينكر بركلى الوجود المطلق للأشـياء (يعنى وجودها مستقلة عن أى عقل) ، الا انه يحافظ على التفرقة بين الوجود الحق للأشياء ، ومجرد تخيلها أو ظهورها فى الأحلام والهلاوس ، وكل ما هناك هو أنه لم يجعل هذه التفرقة تستند على وجودها المطلق فى مقابل وجودها فى عقولنا ، ولكنه بالأحـرى جعل هذه التفرقة تسـتند الى الاختلاف فى الكيف والاختلافات بين بعض أفكار فى عقولنا وأفـكار أخرى ، بل لقد ذهب بعيدا الى حد استبقائه لاستعمال تعبير « الأشياء الخارجية » على شريطة أن يفهم منه الدلالة على تلك المركبات من الأفكار المسـتمدة من الأحاسـيس اللاارادية وغير المسـتمدة من الخيال أو الأحلام •

ويعرف بركلى أن من بين الاعتراضات التى ستوجه الى نظرته هو انها ستجعل من المستحيل القول بامكان تشابه اثنين من الناس فى ادراك نفس الشىء • ويسلم بذلك ويرى أنه اذا كان المقصود بالتشابه تشابها من الناحية العددية ، وليس التشابه فى الكيف ، سـتكون هذه النتيجة متوقعة ، ولكنه يشير بحق الى أنه فى غير مقدور أحد أن يعتقد أن هذا الاعتراض اعتراض على نظرته ، اذا اتخذ موقفا يؤيد فيه ما يقال عن اننا لا ندرك قط ادراكا مباشرا سوى أفكارنا ، لأن النتيجة ذاتها ستترتب على نظرة لوك أو نظرة أى انسان آخر يتخذ هذا الموقف ، حتى لو اعتقد

أن أفكارنا أشياء مادية مستقلة فى وجودها · والوسيلة الوحيدة لتجنب هذه المشكلة هى الاعتقاد بأننا ندرك ادراكا مباشرا الأشياء المادية المستقلة فى وجودها ، ويتماثل بركلى هو ولوك فى اعتبارهما هذا الاعتقاد ضربا من السخف · وفضلا عن ذلك ، فانه لم يعتقد أن هذه المسألة مشكلة هامة على أى نحو · ففى نظره ، لا يستبعد القول بقيام شخصين بادراك متماثل للشىء نفسه ، وأن يجىء هذا « التماثل » فى الادراك من حيث الكيف ، مع عدم ضرورة افتراض جوهر مادى موجود بصفة مستقلة ، هو الذى يدفعهما الى الحصول على الفكرتين التى لديهما حتى يستطاع القول عنهما بأنهما يفكران فكرتين متآنيتين ومتماثلتين من حيث الكيف ، وبمقدورنا أن نفسر هذه الحالة على نفس النحو الذى اتبعه بركلى فى تفسيره لكيفية حصول كل شخص منا على جميع ما عنده من مدركات · وهذا ينقلنا الى تفسيره لأصل مدركاتنا ·

ويرفض بركلى ما ذكره لوك عن النظرية العلية فى الادراك جزئيا لأسباب غير خافية · اذ أن ما رواه لوك فى هذا الشأن قد استند على افتراض مسبق يرى أن الجواهر المادية موجودة مستقلة عن عقولنا ، وأنها تدفعنا الى الحصول على ما لدينا من أفكار ، من تأثيرها الفزيائى على حواسنا · ويرفض بركلى هذا التصور بالذات عن الجواهر المادية ذات الوجود المستقل · غير أنه قد يستند على صحة حجة أخرى أيضا ضد نظرة لوك · وتهدف هذه الحجة الى اثبات أنه حتى اذا وجد نوع ما من الجوهر المادى ، فانه لن يكون باستطاعته أن يصبح علة لأفكارنا · والحجة قوامها كالآتى : ليس بالاستطاعة أن يكون الجوهر المادى علة أفكارنا ، الا اذا كان فعالا · فلو كان منعدم الفاعلية تماما ، فانه سيعجز عن القيام بدور علة أى شىء · أما اذا كان فعالا فزيائيا فيتعين أن تتوافر له خصائص الحركة والامتداد والصلابة · غير أن تصور وجود جوهر مادى مستقل تماما عن العقل كشىء ممتد وصلب ومتحرك سيكون من نوع التصورات التى رئى فيما سبق أنها تحمل تناقضا ذاتيا ، لأن الحركة والامتداد والصلابة هى جميعا كيفيات ندركها ادراكا مباشرا ، أو هى عبارة عن أفكار فى العقل · وهكذا يتضح أن المادة اما أن تتصور على نحو تكون فيه غير قادرة على القيام بدور علة لأى شىء (ومن ثم تكون معدومة الفاعلية) ، أو يتعين أن تتصور على نحو يتضمن تناقضا ذاتيا ، ومن ثم سيفتقر المذهب القائل بأن المادة أوالجوهر المادى هو علة أفكارنا فى الحالين الى التماسك ·

ويضيف بركلى الى هذه الحجة المثيرة للاهتمام حجة أخرى (سبق للايبنتز استعمالها) ترى أنه من غير المفهوم كيف يتسنى لأى مقدار من حركة أى شىء لا يتصف بأكثر من كونه ممتدا وصلبا احداث فكرة أو تصور ، وأقر لوك ذاته بأن هذه الحالة غير مفهومة ، ولكنه سلم بها كأمر من الأمور الواقعة • ويتماثل بركلى ولايبنتز فى حكمهما على مثل هذا القبول أو التسليم عن طيب خاطر بشىء لا يقبل التصور على أنه أمر لا يوثق به البته • ويضيف بركلى الى ذلك حجة أخرى ترى أننا لما كنا لا نجرب اطلاقا الأشياء المادية الموجودة وهى تحدث الأفكار عندنا ، وكل منا مستقل عن الآخر ، فليس لدينا الحق فى تطبيق مبدأ العلية تطبيقا يتجاوز الحدود التى لاحظنا صلاحيته للتطبيق فيها ، حتى اذا سلمنا بالامكان المنطقى لوجود نوع ما من الجوهر المادى غير المعروف •

غير أن بركلى لا يستنتج من جميع هذه البينات خطأ النظرية العلية للادراك كلية • وعلى العكس فانه يتجه الى اتباع صورة أخرى منها يستند فيها – على الأخص – على كون مدركاتنا غير ارادية ، ومن ثم فانه يتفق اتفاقا كاملا هو ولوك فى القول بوجوب وجود علة لهذه المدركات خارج أنفسنا • أما موضع الاختلاف بينهما فيرجع الى مايراه طبيعة هذه العلة • وتبعا لذلك فاننا نراه يجرى على لسان فيلونوس (فى كتاب المحاورات) القول الآتى :

« اننى لا أجد على أى نحو أى خطأ فى استدلالك عندما انتزعت العلة من الظاهرة ، ولكنى أنكر تسمية العلة التى قام العقل باستخلاصها بالمادة » (D : ٢٨٢) •

ويقترح بركلى الاستعاضة عن « المادة » كعلة لأفكارنا بالله • وهكذا يقدم صورة من النظرية العلية للادراك يحل فيها الله محل المادة كعلة • فاذا استبعدت المادة (للأسباب السالفة الذكر) ، واذا لم يكن بمقدور أفكارى ذاتها أن تكون علة لنفسها أو علة لأى شىء آخر (وهو رأى يراه سخيفا بحق) • واذا كنت أنا ذاتى لست علة هذه الأشياء (وأنا لا أبدو بالتأكيد هكذا عندما أقوم بعملية الادراك) فانه من المنطقى – على مايبدو – كما يقول بركلى : « ان تكون هناك اذن ارادة ما أخرى أو روح هى التى أحدثتها (٢٩ : P) » • ولم يظهر بركلى شيئا من الحرص أو المبالاة باحتمال أن « تكون الارادة الأخرى أو الروح

الأخرى » التى احدثت جميع أفكارنا اللاارادية أو مدركاتنا كائنا آخر مثله هو بالذات (أى شخص آخر) لأن احدا لن يقبل مثل هذا الرأى قبولا جادا ، ومن ثم فاذا وجب وجود علة لمدركاتى ، فليس هناك غير مرشح واحد لذلك : انه الله ·

قد يعترض على ذلك بأن ما يقال عن أن المادة هى التى احدثت هذه المدركات يحمل شيئا من التعسف ، تماما مثل القول بأن المادة هى التى احدثتها ، لأننا لا نعرف قط تجربة تثبت لنا قيام الله باحداث مدركاتنا · غير ان لدى بركلى اجابة على هذا الاعتراض ، لأنه يلاحظ أن لدينا علما بتجربة الكائنات الروحية التى تحدث الأفكار ، يعنى انفسنا ، عندما نتخيل أشياء شتى تبعا لمشيئتنا · فاذا ادركنا أنه بمقدورنا ككائنات روحية أن نحدث الأفكار فى أنفسنا ، فان هذا سيساعدنا على أى حال للاستناد الى أساس ما فى التجربة يبرر تصورنا وجود كائن روحى آخر يحدث الأفكار بداخلنا ·

وهكذا يستنبط بركلى برهانه على الوجه الآتى : ان المرة الوحيدة التى حصلنا فيها على تجربة تؤيد قيامنا بدور علة افكارنا هى الحالة التى تكون فيها علتها داخل انفسنا · فالكائن الفعال الوحيد الذى لدينا تجربة خاصة به هو انفسنا ، ومن ثم فعندما يتطلب الأمر تحديد علة لتلك الأفكار من بين افكارنا التى لم نكن نحن علتها ، سيكون النوع الأوحد للكينونة الذى نثق ــ استدلالا ــ بفضل التجربة ، بانه علتها هو اى كائن آخر مماثل لنا ، اى كائن روحى آخر · وهل هناك ياترى كائن آخر تنطبق عليه هذه الأوصاف غير الله ؟ واذا سلمنا بالنزعة اللامادية عند بركلى ، أو حتى اذا سلمنا بامكان وجود ذلك النوع من المادة الذى لم يستبعده بالمعنى الدقيق للكلمة ، واذا سلمنا بوجوب وجود علة ما لمدركاتنا ، فان هذه الحجة تعد قوية فعلا ·

وفى نظر بركلى ، ليست هذه الوظيفة الهامة هى الوحيدة التى يؤديها الله ، لأنه يساعده أيضا على اضفاء جانب من المعقولية على أحد معتقداتنا الأساسية الخاصة بوجود الأشياء ، يعنى اثبات وجود الأشياء حتى عندما لا نكون نحن انفسنا فى حالة ادراك لها ، واثبات انها كانت موجودة قبل وجود اية كائنات مماثلة لنا ، وانها ستستمر فى الوجود حتى اذا توقفنا نحن انفسنا عن الوجود · وليس بركلى على استعداد على الاطلاق لقبول الفكرة البادية الحماقة التى ترى أن الأفكار دائمة

التالق داخل الوجود وخارجه ، مثلما ادركناها لأول مرة ، وانها ستتوقف عن ذلك ، ثم تعاود تالقها مرة أخرى · ويسلم بركلى بأن استمرارية الوجود من بين المقومات الأساسية لتصورنا لما ينبغى أن يتوافر للشيء لكى يوجد حقا ·· وينجح بركلى فى ضـــمان هذا العنصر القائم فى تصوراتنا العادية بارجاع ذلك الى الله ·

قصارى القول فعندما يتعلق الأمر بالأشياء ، فان القول بكينونتها يعنى امكان ادراكها ليس من قبل البشر وحدهم ، وليس من قبلنا جميعا فحسب ، اذ بالاستطاعة القول بأن الأشياء كائنة حتى اذا لم نقم نحن بادراكها ، لأنه حتى عندما لا يقوم أحدنا بادراكها ، فانها ستستمر تدرك بوساطه « الله » · انها فى عقل الله حتى وان لم تكن قد دخلت عقولنا بعد ، أو لم تعد داخل عقولنا · وعلى هذا النحو يتجنب بركلى الاعتقاد بأن الأشياء دائمة الدخول والخروج من الوجود ، ويتجنب أيضا افتراض الوجود المستقل للأشياء المادية ، والتســـــليم بأن للأفكار القدرة على الاستمرار فى الوجود حتى اذا لم يوجد من يدركها ، أما كيف عرف أن الأشياء موجودة بصفة مستمرة فمسألة أشبه بالاشكال · اذ لا يخفى أنه لا يعرف أنها موجودة كذلك ، اعتمادا على التجربة ، كما أنه لم يعتمد على وجود الله لاثباتها ، والحق أنه ليس بمقدوره أن يفعل ذلك ، كما سيرى · غير أن بركلى مقتنع تماما بذلك مثلنا جميعا · وعندما ضم الله الى قائمة القائمين بالادراك فانه أفلح فى تجنب الابتعاد عن هذا الاعتقاد · ولكن ما الذى سيتبقى لنا اذا قبلنا حججه النقدية ضد المذهب المادى ، ولكننا أسقطنا الله من الصورة ؟ انها مشكلة محيرة تدعو الى الكدر حقا ·

العقـــل والله :

لوحظ فى القسم الأول من هذا الفصل كيف أنكر بركلى أن يكون لدينا أية أفكار عن أنفسنا ، أو أن بمقدورنا الحصول عليها أو على أية أفكار عن أى كائن روحى بالمعنى الذى اعتاد اســـــتعماله للدلالة على مصطلح « الفكرة » · ونحن لا ندرك الكائنات الروحية – لا عندما تكون أنفسنا ، أو أية نفوس أخرى – اعتمادا على أية حاسة من حواسنا ، ومن ثم فليس لدينا أية فكرة عن هذه الكيانات · بيد أن بركلى لا يستخلص من ذلك افتقار تصور الكائن الروحى الى المعنى مثلما حدث فى نظرته الى تصور المادة · ومن ثم فاننا نراه يسوق فيلونوس الى القول فى كتاب المحاورات :

« انى أعرف ما الذى أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحى أو دعامة للأفكار »(D : ٣٠٤) • ولقد سبق للوك أن ذكر أن تصورى الجوهر الروحى والجوهر المادى يرتفعان معا أو يسقطان معا ، لأننا لا ندرك أيا منهما ادراكا حسيا ، ولأننا نتصورهما تصورا غامضا • وبدلا من أن يرفض لوك المصطلحين لهذا السبب ، فانه قبلهما عندما لم يدر ما الذى سيكون بمقدورنا أن نفعله بدونهما • أما بركلى فيعتقد أن باستطاعتنا أن نمضى قدما على خير وجه بغير تصور الجوهر المادى ، ولكن الأمر ليس كذلك بغير تصور الجوهر الروحى ، لأنه يفترض أيضا ضـــرورة وجود جوهر ما تستند الأفكار عليه ، أى كيان ما تدرك الأفكار من خلاله • وينكر بركلى خلو تصور الجوهر الروحى خلوا تاما من المعنى ، لأنه قادر على الافصاح عما يعنيه به • انه يعنى عنده « ما يفكر ويريد ويدرك » (D • ١٣٨) •

ويقول فى هذا الشأن : ان الروح كيان فعال يستند وجوده لا على كونه يدرك فحســـب ، وانما أيضـــا على قيامه بالادراك والتفكير » (D : : ١٣٩) •

واذا صح أن لدينا نوعا ما من التصور الحافل بالمعنى عن أنفسنا ككائنات روحية ، فليس هناك ما يحول أيضا دون حصولنا على تصور حافل بالمعنى عن الله كذلك على شريطة أن يدرك بالمثل ككائن روحى (على غرار نظرتنا التقليدية اليه) • ويتماثل بيان بركلى عن كيفية حصولنا على تصور الله أساسا هو وبيان لوك • اذ يقول (فيلونوس) :

« واتباعا لقدر كبير من المعقولية ، يصح القول بأن نفسى هى التى زودتنى بفكرة ، يعنى صورة لله أو ما يشبهه ، حتى وأن لم تتصـــف بالاستيفاء الى حد كبير ، لأن كل ما لدى من تصور عن الله مكتسب عن طريق تأمل نفسى ، بعد تعظيم قدراتها وازالة ما علق بها من نقائض » (D : ٣٠٢) •

بمقدورنا أن نعترف بقدر كبير من الفضل لبركلى فى هذا الشأن • فاذا كان تصور الكائن الروحى حافلا بالمعنى فى حالتنا ، فان تصور الله الذى يتحقق بهذه الطريقة يمكن أن يجىء مفعما بالمعنى أيضا • فاذا كان التحدث عن النفس بالطريقة التى اتبعها أمرا حافلا بالمعنى ، فان التحدث عن الله على نحو ما فعل سيكون حافلا بالمعنى أيضا ، وان كان هذا لن يتحقق الا اذا كان التحدث عن النفس مثلما فعل أمرا بعيدا عن اللغو ،

واذا امكن تصور الله على نحو مماثل بالفعل بطبيعة الحال ، فان اسبينوزا ما كان ليرضى عن هذا النوع من تصور الله · اذ كان هذا النوع من التصور ـ على وجه الدقة ـ هو ما هاجمه في ملحق الكتاب الأول من « الأخلاق » · ولكن بركلى يرى أن تصور الله لن يكون حافلا بالمعنى الا اذا تصور الله على هذا النحو · ولربما نظر بركلى الى تصور الله الذى اتبعه اسبينوزا على أنه لغو ، وربما اعتبر نظرته الى المادة لغوا أيضا ·

غير ان تفسير تصور الله الذى ذهب اليه بركلى شيء ، ومعرفة أن هناك كائنا يتجاوب هو وهذا الوصف شيء آخر ، ويعتقد بركلى أنه بالامكان اثبات وجود مثل هذا الكائن ، وان كانت حجته التى أوردها عن وجود الله لم تتبع صورة البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) ولم تتماثل أيضـــا والبرهان الكوزمولوجى فى صـــورتيه اللتين قدمهما لايبنتز ولوك · هذا يعنى أنه لم يستند فى حجته على القول بأن وجود الله يفترض سبق وجود العالم ، أو أن وجود الله يتطلب سبق افتراض وجـــود كائن مفكر ومدرك · والواقع أنه عرض برهانين ، جاء الأول فى كتاب المبادىء ، وظهر الثانى فى كتاب المحاورات · وتشابه البرهان الذى قدمه فى كتاب المبادىء ونفس البرهان الكوزمولوجى ، وانما فى صيغة مختلفة : اذ يقول :

« ليس هناك ما هو أشد وضوحا لأى انسان قادر على القيام بأقل قدر من التأمل من وجود الله أو وجود الروح القابعة فى عقولنا بصورة حميمة مولدة فيها جميع أنواع الأفكار أو الأحاســـيس التى لا تكف عن التأثير فينا » (D : ١٤٩) ·

والسبب الذى دفعه الى نسبة الوضوح الى هذه المعرفة هو تسليمه بأن ما لدينا من مدركات لم نحدثها باختيارنا لابد أن يكون لها علة ما خارج أنفسنا · ولا يصح أن تنسب اغلب هذه المدركات على نحو مستصوب الى افعال الكائنات البشرية الأخرى · ولما كانت هذه العلة لا يمكن أن تكون جوهرا ماديا له وجود مستقل ، لذا يتعين أن تكون نوعا آخر من الكيان الروحى ، ومن ثم رأيناه يكتب قائلا :

« من الواضح للكافة أن تلك الأشياء التى تسمى بمنجزات الطبيعة، يعنى الجانب الأعظم من الأفكار والأحاسـيس التى ندركها ليســـت من صنعنا ، ولا يجوز القول بأنها اعتمدت على ارادات البشر · ومن هنا يجب أن تنسب علتها الى روح أخرى ، لأنه من غير المقبول القول أنها قادرة على الصمود والبقاء اعتمادا على نفسها » · (١٤٦ D)

ويرى بركلى أن هذا الكلام كاف لاثبات وجود الله على نحو ما ، وان كان سيظل هناك اشكال ينصب على هل تدعم الأدلة المنتزعة من مدركاتنا النتيجة التى ترى أن هذا الاله يتمتع بالصفات التى تنسب تقليديا لله • على أننى فيما يتعلق بالحاضر سأكتفى بملاحظة أن هذا البرهان يعتمد على صحة مقدمتين : الأولى – ان لمدركاتنا علة تعلو على هذه المدركات وعلى عقولنا معا • الثانية : لايمكن أن تكون هذه العلة نوعا ما من الجوهر المادى ذى الوجود المستقل •

ويجىء البرهان الذى يذكره بركلى فى كتاب المحاورات مختلفا نوعا • ويعد من أغرب البراهين التى ذكرت لاثبات وجود الله فى تاريخ الفلسفة الحديثة (والبرهان الآخر الذى ربما نافسه فى هذا المضمار هو البرهان الذى أتى به كانط) • وفى هذا البرهان لم تكن الواقعة التى يستند اليها بركلى فى افتراضه المسبق بوجود الله هى الحدوث اللاارادى للمدركات فى عقلى ، ولكنها كانت بالأحرى وجود أشياء مستقلة عن عقلى وعن عقول جميع البشر ، والتى رغم ذلك لايمكن أن يقال أنها موجودة الا بفضل ادراك عقل ما لها • ويقول فيلونوس فى كتاب المحاورات ما يأتى مما أثار دهشة هيلاس :

« يعتقد الناس بوجه عام أن جميع الأشياء تعرف أو تدرك بوساطة الله لأنهم يعتقدون فى وجود الله • بينما أنا من ناحية أخرى استنتج بصفة مباشرة وبالضرورة وجود الله استنادا الى وجوب ادراكه لجميع الأشياء الحسية » (D : ٢٧٦) •

ويعتقد هيلاس أنه قد أتى باعتراض ناسف لاعتقاد فيلونوس عندما يقول لكى تتصف الأشياء « بالكينونة ، فانها لابد أن تدرك » ، يعنى أن جانبا مما نعنيه عندما نتحدث عن وجود شىء ما بالفعل لن يكون موجودا عندما لا يوجد من يقوم بادراكه ، ولأن انكار وجود الأشياء عندما لا ندركها سيكون سخفا ومحالا • غير أن فيلونوس يرد بالاتفاق معه اتفاقا تاما • ويستند قبوله لهذه النقطة على أن الأشياء الحقيقية (باعتبارها مقابلة للأشياء المتخيلة) موجودة عندما لا نكون قائمين بادراكها •• بالاضافة الى اصراره على القول بأنه اتباعا لمبدأ : « ان كينونة الشىء تعادل ادراكه » فانه اتجه الى القبول بالنتيجة التى ترى ضرورة وجود كائن روحى ما غيرنا نحن أنفسنا يدرك الأشياء حتى عندما لا ندركها ، ومن ثم ينسب اليه وجودها المستمر ، يعنى الله • ويقول هيلاس : « افترض

انك قد هلكت ، أليس بمقدورك أن تتصور استمرار الأشياء التى تدرك بالحس فى البقاء ؟ ، ويجيب فيلونوس قائلا :

« بمقدورى ذلك ، ولكن فى هذه الحالة فانها ستستمر فى البقاء داخل عقل آخر ، فمن الواضح أن (الأشياء الحسية) لها وجود خارج عقلى ، ومن ثم فلابد من وجود عقل آخر تكون موجودة فيه خلال الفواصل الزمنية التى تتخلل فترات ادراكى لها ، مثلما كان يحـــدث بالمثل قبل مولدى ، وما قد يحدث بعد هلاكى المفترض • ولما كان الشىء نفسه يصح عن جميع الأرواح المخلوقة الفانية ، لذا من الضرورى أن يتبع ذلك وجود عقل أبدى حاضـــر على الدوام ، يعرف كل الأشـــياء ، ويحيط بها » (٣٠٠ • D) •

وليس هذا البرهان من بين صور البرهان الكوزمولوجى لأنه لم يتضمن فى حجته القول بضرورة وجود الله كفرض مسبق حتى يقوم بدور علة شىء ما نعرف من التجربة أنه موجود بالعالم المادى أو حتى أنفسنا أو مدركاتنا • انه برهان لا نعرف ماذا نسميه ! وياله من برهان عجيب • ولربما بداسلينا منطقيا لو كانت مقدماته صحيحة ، ولكن مقدماته قد احتوت على الآتى : أولا « لكى تكون الأشياء كائنة يجب أن تقبل الادراك ثانيا : للأشياء وجود مستمر ومستقل عن ادراكنا لها » •

ولنسلم بالمقدمة الأولى بالنسبة لدواعى الحاضر على أقل تقدير ، أما المقدمة الثانية ، فانها مصدر العجب • انها تتفق والمفهومية الدارجة common sense ، وتعبر عن جانب مما نعنيه عندما نتحدث عن وجود الأشياء • ولكن الرأيين على السواء لايثبتان صحة هذه المقدمة • ولن تثبت صحتها أيضا اذا استندنا الى كونى لست الذى يحدث مدركاته الحسية تبعا لأحد الأفعال الارادية • فماهو اذن المبرر الذى استحث بركلى الى افتراض صحة هذه المقدمة ؟ وبغير أن نتعثر فى نظريته الخاصـــة بالمعرفة ، ربما بدأ بالاستطاعة اثبات صحة هذه المقدمة اما بالرجوع الى التجربة ، أو بالاعتماد على العقل • ولكن لو كان ذلك كذلك فانها لن تكون حقيقة مثبتة فى نظره ، ولكنها ستكون بالأحرى مجرد اعتقاد أو افتراض لايستطاع الاهتداء الى مبرر تجريبى أو عقلانى له • غير أن البرهان الذى يعتمد فى احدى مقدمتيه على اعتقاد لا يقبل التبرير لا يعد برهانا على الاطلاق • وهكذا فرغم ما يتصف بهِ الاتجاه الذى يتبعه بركلى فى فكره من نواحى مثيرة للاهتمام ، الا أنه لا يعرض لنا برهانا صحيحا ــ على مايبدو ــ عن وجود الله •

ولكن وحتى اذا صحت عدم صلاحية البرهان الآنف ذكره ، فان هناك برهانا آخر جاء فى كتاب المبادىء · ولا يرتكن هذا البرهان على نفس الافتراض الذى لا يقبل التبرير ، ومن ثم فيحق لنا أن نتساءل : اذا افترض أن هذا البرهان يثبت وجود كائن روحى آخر غيرنا عن أنفسنا ، ويوصف بأنه علة مدركاتنا الحسية ، فما الذى يمكن أن يقال عن طبيعة هذا الكائن الروحى ؟ فهل هناك تناظر بين طبيعته ـ كما ظهر من التجربة ـ وطبيعة الله كما تتصور تقليديا ؟ · ان طبيعته لابد أن تكون كيانا روحيا ، ارتكانا الى ما ذكر فى حجة سابقة ، ولكن من أى نوع سيكون هذا الكيان الروحى ؟ ·· وتجىء اجابة بركلى عن هذا السؤال شديدة التماثل هى واجابته فى كتابى « المبادىء » و « المحاورات » · اذ يقول :

« لو أننا تمعنا فى الانتظام المستمر الذى يتكشف فى النظام الذى تتبعه الأشياء الطبيعية ، وطريقة تعاقبها ، وما تتميز به فى أعظم جوانبها وأدناها على السواء ، والدقة المذهلة فى تخطيط منمنمات الخليقة ، بالاضافة الى تناغم الكون فى جملته وانسجامه ·· أقول ·· لو تأملنا فى جميع هذه الجوانب ، وانتبهنا فى الوقت نفسه الى معنى صفات الواحدية والأبدية والحكمة اللامتناهية والخير والكمال ، ومدلول هذه الصفات ، فاننا سندرك بلا تردد انها تنتمى الى الروح محل البحث » (١٤٦ · D) ·

ومجمل القول فان بركلى يستنتج تمشيا وما أصبح يدعى البرهان الذى يرد الى التصميم ، أى البرهان الذى يستند الى تصميم أو مخطط تجربتنا ونظامها وجمالها ، يستنتج أن الكائن الروحى الذى يفترض أنه علة الأشياء التى ندركها يتصف بجميع تلك الصفات التى حملت تقليديا على فكرة الله ، ومن ثم فانه يقول فى معرض كلامه عن الله :

« لم أقصد القول بأن للأشياء علة غامضة عامة فى غير مقدورنا تصورها · ولكنى أقصد الله بالمعنى الدقيق الصحيح للكلمة · انه موجود وكائن ويتمتع بصفة الروحانية والحضور الدائم والعلم الكامل واللاتناهى فى القدرة والخير ، وتتمتع هذه العلة بنفس الوضوح الذى تتصف به الموجودات الحسية ، والتى لا مبرر للشك فيها مثلما لا نرتاب فى صحة وجودنا » (D : ٣٣٤) ·

ومن الجدير بالتنويه أن بركلى لم يعتمد على البرهان الذى يثبت وجود الله استنادا الى التصميم ، مثلما فعل بعض الفلاسفة · والأرجح

هو انه اثبت اولا وجود الكائن الروحى (اللاانسان) باتباع صورة من البرهان الكوزمولوجى · واستند ثانيا فى برهانه على استقلال الأشياء الحسية واستمرارها فى البقاء · وبعد أن اتبع هذا البرهان لهذه الغاية فلعله يبدو غريبا أن نلاحظه يقول بعد ذلك :

« الله كائن على يتمتع بالكمال بلا حدود · فلا غرو اذا عجزت الأرواح الفانية عن فهم طبيعته ، واذا توقعنا أن لا تتوافر للانســــان تصورات دقيقة عن الاله وصفاته وأساليب تعامله » (D : ٢٣١)

وهكذا يتضح ان بركلى يستند فى فكرته على عدم قدرتنا الاهتداء الى فهم دقيق وكاف لطبيعة الله ولمختلف صفاته · وأقصى ما بمقدورنا الحصول عليه هو الفكرة التقريبية العامة ، ولعلها تكفى لتزويدنا بفكرة حسنة عما يشبهه · ولما كان لدى هيوم قدر كبير مما يمكن أن يقال عما بوسعنا وما ليس بوسعنا أن نستخلصه من مثل هذا البرهان المعتمد على التصميم لذا فاننى لن أسهب فى الكلام عن برهان بركلى ، وسأكتفى بطرح سؤالين :

اولا : هل تبيح الأدلة المستقاة من تجربتنا قيامنا باستدلال الصفات التى استخلصها بركلى ؟ ··

ثانيا : لو صح ذلك ، هل هناك ما يبرر ما حدث من تجاوز والقول كما فعل فى الفقرة السابق ذكرها بأن الله كائن على يتمتع بكمال بلا حدود ، وأن الأرواح الفانية غير قادرة على فهم طبيعته لهذا السبب ؟

لقد سبق أن أشرت استنادا الى اعتراف بركلى نفسه بأن المعانى المفعمة التى يحتويها تصور الله قد اعتمدت على مافى تصور الجوهر الروحى من فحوى حافل بالمعنى بناء على طريقة نظرنا لهذا التصور · غير أن الوقت قد حان – فى أغلب الظن – للتساؤل حول : هل ارتكن بركلى الى أى مبرر لاعتقاده بأن تصور الجوهر الروحى حافل بالمعنى حتى فى حالتنا · فلو صح الافتراض باننا لا ندرك بصفة مباشرة أى شىء يناظر المصطلحات المجردة ، ويناظر « الجوهر المادى » ، واذا اعتبرنا أن هذا القول يتضـــمن الاعتراف باننا عندما نتحدث عن هذه الأشياء فاننا لا نعنى شيئا ، وأنه ليس من حقنا حتى أن نقيم فروضا عن احتمال وجود أشياء بالفعل مناظرة لها ، آنئذ سيصعب تبرير لماذا تستثنى حالة الجوهر الروحى أو الروح أو النفس من هذه القاعدة ، بعد أن رأينا بركلى يسلم باننا لا ندرك هذه الأشياء ادراكا مباشرا ·

ان المبرر الذى يذكره بركلى لاستعمال هذه التعابير هو شعوره بأنه يعرف ما يعنيه بها · وكان التبرير الذى ذكره لافتراض وجـود شىء واحد ـ على اقل تقدير ـ ينطبق عليه مصطلح الجوهر الروحى (يعنى نفسه) هو انه لا يستطيع تصور حدوث الادراك والأفعال الارادية والأفكار دون وجود كائن أو ذات ـ أى جوهر روحى ما ـ ستصدر منها هذه الأفعال · غير أن اسبينوزا ولوك كان بوسعهما القول بأنهما يعرفان ما يعنيان عندما استعملا مصطلحى « الجوهر » و « الجوهر الروحى » ايضا · وبينما يعد المبرر الذى جاء به لاستنتاج وجود روح واحدة من هذا القبيل ـ على اقل تقدير ـ مقنعا فى أغلب الظن ، الا أن هذا المبرر لم يكن مؤيدا بالمبادىء التجريبية الصارمة التى نادى بها ·

وباختصار ، ولما كان ليس ثمة ما يبرر استثناء حالة الروح من الحالات الأخرى ، والنظر اليها نظرة مختلفة ، فانه سيبدو من المهم ـ لو أردنا عدم الوقوع فى تناقض ـ اما أن ينظر الى « الروح » نفس النظرة التى نظر بها بركلى الى المادة ، أو يعلن بركلى عن تخليه عن معياره التجريبى ومراعاته الدقيقة له ، وعندما يحدث ذلك سيفتح الباب على مصراعيه مرة أخرى أمام الأفكار المجردة ، والجوهر المادى المستقل فى وجوده ، لعل افضل مثل ينطبق على فيلسوفنا هو « عين فى الجنة وعين فى النار » · ولكن ليس واضحا كيف سـيجمع بين هاتين النظريتين المتناقضتين دون تناقض مع نفسه · وربما تساءلنا : وهل هناك مايستلزم توافقه مع نفسه ؟ ولكى يجاب عن هذا السؤال يلاحظ أولا : ان التناقض الذاتى سيعنى اتباع موقف لاعقلانى ، واتباع اللاعقلانية يعنى التوقف عن التفلسف ·

ثانيا : اذا ارتضى أحد أى لا توافق فى سبيل الاهتداء الى ما يرغب من نتائج ، فهل هناك ما يحول دون قيام شخص آخر يتوق الى بلوغ نتائج مختلفة الى الاقتداء به فيما فعل ؟

ولكن فلنسلم انه من الأمور الحافلة بالمعنى الاعتراف بوجود « نفس » ـ مثل نفسى ـ هى التى تقوم بدور فعال فى مدركاتى وأفعالى الارادية وأفكارى ، فما هى طبيعتها ؟ يرد بركلى على هذا السؤال : « من هى نفسى هذه ، وما الذى أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحى ·· ان الروح أو النفس عبارة عن كائن فعال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (بفتح الراء) حسيا ، وانما على قيامه بادراك الأفكار والتفكير والأفعال الارادية (D : ١٣٩)

وبعبارة أخرى فليست هناك هوية بينى وبين الأفكار التى احصل عليها عن طريق الادراك ، كلها او بعضها • والأصح هو اننى أنا من لديه هذه الأفكار ، وليس لديه ما هو غيرها • وبمعنى آخر ، ليس لدى طبيعة ثنائية تضم روحا وجسما ، لأن الأرجح هو تفرد طبيعتى الروحية • واذا استطاعت مقولتا « الروح » و « الفكرة » استيعاب الواقع برمته ، فان ما أدعوه جسمى لن يزيد عن كونه مجموعة من الأفكار عندى ، وما يتجاوز هذه المجموعة من الأفكار لا يعد « أنا » •

ومن هنا يكون بركلى قد تغلب على جميع المشكلات التى تقلقه ـ كما يظن ـ والتى بدت عسيرة فى نظر أنصار المذهب الثنائى • فلا وجود لجسم متمايز عن العقل ، ولم تعد هناك مشكلة كيفية امكان تفاعلهما ، وكيفية الجمع بينهما • وليست نظريته من النظريات ذات الوجهين ، كما كان الحال عند اسبينوزا ، ومن ثم فانه لم يعد يواجه مشكلة كيف يتوافر لنفس الجوهر الواحد مظهران مختلفان : أحدهما الامتداد والآخر الفكر • فأنا كائن روحى ليس الا ، ولست كائنا أحد جانبيه أو مظهريه مادى والآخر روحى ، غير أن بركلى يرى انه لا يتبع ذلك وصفى « بالروح البحتة » ، بنفس المعنى الذى يوصف به الله بأنه « روح بحتة » • وعندما يستعمل بركلى لغة تبدو أقرب الى اللغة الدارجة ولغة انصار المذهب الثنائى فانه يقول :

« نحن مقيدون بالجسم • وهذا موضع اختلافنا عن الله ، يعنى هناك ارتباط بين مدركاتنا وحركات أجسامنا • ونحن نتاثر ـ تبعا لقوانين طبيعتنا ـ بأى تحور يطرأ على الأجزاء العصبية من اجسامنا الحساسة » (D : ٣١٣) •

ولكنه يردف شارحا موقفه فيقول : ان هذا الاعتراف لا يجعله من أتباع المذهب الثنائى ، لأن هذه الحالة لا تقبل التفسير الا تبعا للنظرة اللامادية فحسب :

« اذا نظر الى جسمنا الحسى نظرة صحيحة سيبين أنه لا يزيد عن مركب مكون من كيفيات أو أفكار ليس لها وجود متمايز ، وأنها لا تزيد عن كونها مدركات لأحد العقول ، ومن هنا فان ارتباط الاحساسات والحركات الجسمانية لا يعنى أكثر من التناظر فى ترتيب الطبيعة بين مجموعتين من الأفكار أو الأشياء التى تدرك ادراكا مباشرا » (D : ٣١٤)

وبعبارة أخرى ، فان « تقيد وجودنا بأحد الأجسام » لا يعنى فى حالتنا ما هو أكثر من القول بأن مدركاتنا لما نسميه بالأشياء الخارجية مرتبطة بمجموعة أخرى من الأفكار التى لا ندركها عادة أو نلحظها · انها تلك المجموعة التى تلتئم سويا لتكون ذلك الشىء الذى نسميه جسمنا ، أما فى حالة الله ، فان الأمر ليس على هذا النحو · ان هذا التفسير يتوافق هو والموقف العام لبركلى ، ولا يصح وصفه بالتناقض أو الاضطراب · ففى الحق انه الموقف الأوحد الذى كان باستطاعته أن يتخذه فى هذه المسألة على ضوء نظرته اللامادية ·

وتترتب حجة بركلى عن خلود الروح أو النفس منطقيا على نظرته لطبيعتها · اذ يقول : « ان العقل أوالروح أو النفس هو الشىء الذى لا يقبل القسمة أو الامتداد ، والذى يفكر ويعمل ويدرك ·· ولقد قلت لا يقبل القسمة لأنه غير ممتد ، و لايقبل الامتداد لأن الأشياء الممتدة والتى تتشكل وتتحرك هى الأفكار · وما يدرك الأفكار لن يكون هو ذاته فكرة أو مشابها لفكرة » ·· (D : ٣٠١) ·

« ·· وتبعا لذلك ·· فان الروح لا تقبل الفساد ·· وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثر هذا الجوهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والانحلال ، أى جميع العوامل التى تتعرض لها الأجسام الطبيعية فى كل آن · ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيان لا يتحلل من تأثير قوى الطبيعة · وبعبارة أخرى ، فان روح الانسان خالدة بطبيعتها » (P : ١٤١) ·

لا وجود لأى خطأ فى استدلال بركلى فى هذا المقام · ولو افتقرت نتائجه الى الصحة سيكون مرد ذلك هو خطأ اعتقاده بعدم وجود جوهر مادى ممتد ومستقل عن أن عقل ، وأن العقل الانسانى شىء لا يقبل القسمة أو الامتداد ، ويقوم بالتفكير والفعل و « الادراك » ،وأن الواقع برمته يتألف من الأرواح والأفكار التى تدركها فحسب ·

وسأنهى هذا الفصل بتوجيه الانتباه الى قضية تبدو أنها تستثير مشكلة هامة لبركلى فى اطار نظراته العامة · والقضية تدور حول كيفية معرفتنا أن الله موجود ، أو أننى أنا نفسى موجود ، ولدى الطبيعة التى وصفها ، وأن هناك كائنات أخرى مثل نفسى ، موجودة أيضا · ان هذه القضية تتبع قضية معرفتنا بوجود العقول الأخرى ، والتى استمرت موضع اهتمام الفلاسفة حتى اليوم ، وأما القول بأنه ليس من المستبعد أن تكون

هناك عقول أخرى فمسألة لا يصعب تصورها على الاطلاق · ويقول بركلى : « ان لدى معرفة مباشرة بعقلى وافكارى · واعتمادا على هذه المعرفة ، بوسعى أن أدرك ادراكا مباشرا امكان وجود الأرواح الأخرى والأفكار الأخرى » (D : ٣٠٢) · ولكن انى لى أن أعرف أن هناك عقولا أو أرواحا اخرى مثلى أنا نفسى ؟ يعترف بركلى متوافقا مع نفسه بأن « الروح الانسانية أو الشخص ليست من الأشياء التى تدرك بوساطة الحس باعتبارها ليست فكرة » (P : ١٤٨) · ولما كان وجود العقول الأخرى لايمكن اثباته اثباتا مباشرا اعتماداً على الادراك ، لذا فان اثبات وجودها لن يتحقق (اذا صح ذلك) الا عن طريق الاستدلال · ويعتقد بركلى أنه بالمستطاع اثبات ذلك اعتمادا على حجة أصبحت تعرف بحجة المماثلة analogy ويقول :

« من الواضح أننا لا نرى انسانا ما ·· لو قصدنا بكلمة انسان ذلك الكائن الذى يعيش ويتحرك ويدرك ويفكر مثلنا · وانما ما نراه لا يزيد عن مجموعة من الأفكار التى تدفعنا الى الاعتقاد بوجـــود مبدأ متمايز للفكر والحركة مماثل لما عندنا ، ومصاحبا لهذا الفكر والحركة ، وممثلا لهما » (P : ١٤٨) ·

« انى أدرك جملة حركات وأفكارا تتغير وتتجمع ، تنبىء بصدورها عن مصادر فعالة مثلى وتصحب هذه الأشياء عند حدوثها · ومن هنا تتصف المعرفة التى أحصل عليها عن الأرواح الأخرى بلا مباشرتها تماما مثل معرفة أفكارى ، ولكنها تعتمد على تدخل أفكار عندى تعرفنى بوجود مصـــادر فاعلة أو أرواح متمايزة عنى كعلة لهذه الأفكار المصاحبة » (P. ١٤٠) ·

وبعبارة أخرى ، فانى أعرف أن هناك كائنات روحية اخرى أو عقول مثل نفسى اعتمادا على مايشبه الاستدلال الاستقرائى · فهناك مجموعة من الأفكار تتداعى هى وعقلى ، جاءت عن طريق الادراك ، والتى أدعوها بجسمى وأفعاله · وعندما أدرك مجموعة مماثلة من الأفكار ، فأغلب الظن اننى سأستنتج من ذلك أن هناك عقلا مماثلا لعقلى فى الطبيعة ، وانه بالمثل يتداعى هو وهذه المجموعة من الأفكار · ولنتوقف هنا هنيهة · فهذه الحجة تثير مشكلات ، حتى اذا عرفت مصـــحوبة بأونطولوجيا (نظرية فى الوجود) تثبت وجود الجواهر المادية ، ومصحوبة أيضا بنظرية فى الادراك تعتقد أننا ندرك هذه الجواهر ادراكا مباشرا · غير أن هناك مشكلات أفدح يثيرها اعتقاد بركلى بعدم امكان ادراك أى شىء

البتة ادراكا مباشرا خلاف « افكارى » ، وأن الأشياء لا تزيد عن كونها تشكيلات لأفكار مختلفة داخل عقل او آخر ، وأن جسمى الحسى لا يزيد عن كونه مجموعة خاصة من الأفكار فى عقلى ·

ولو سلمنا بهذه النقاط ، فانه من غير المتصور كيف سيتيسر لى الاهتداء الى أية معرفة بوجود العقول الأخرى · اذ قد يبدو أن ما يترتب على هذه الافتراضات هو وجود تماثل بيننا جميعا « ومونادات » لايبنتز ، يعنى أننا سنكون جميعا معزولين كل منا عن الآخر على نحو بعيد التطرف بلا نوافذ نستطيع من خلالها أن نشاهد أى شىء خارج عقولنا · فلن يكون بمقدورنا أن نشاهد الا افكارنا · وبينما تتصف بعض هذه الأفكار بأنها من الأفكار المركبة ، التى تشبه الفكرة المركبة التى أدعوها بجسمى الحسى ، فان هذا لا يؤيد نوع الاستنتاج الذى استخلصه بركلى · وعلى هذا فالظاهر أن هذه النظرات العامة لبركلى تستلزم نوعا من الأنانة (أو وحدة الأنا) Solipsism الابستمولوجية ، أى الموقف الذى يدفعنى الى الظن بعدم قدرتى معرفة أى عقل آخر غير عقلى · ولكن بركلى يرفض استخلاص هذه النتيجة ، ولعله يشـــعر (بحق) بعدم مقبوليتها ، وأنها لو بدت نتيجة محتومة لأية مجموعة من المقدمات ، فان هذا سيثبت أن هناك خطأ ما بشأنها ·

ومن العلاقات ذات الدلالة ان بركلى يقول فى احدى النقاط التى وردت فى كتاب المبادىء عن الله « انه وحده الذى ·· يحقق الالتقاء بين الأرواح ، مما ييسر لها ادراك كل منها للأخرى » (P ١٤٧) · فالحاجة ماسة اذن لشىء من التدخل الالهى لتيسير معرفتنا وجود عقول اخرى الى جانب عقلنا ، اذا سلمنا بالنظرات العامة لبركلى · ولكن اللجوء الى الله فى هذه المسالة سيكون وسيلة متعارضة مع مذهب بركلى فى جملته · اذ كان المفروض أن يكون بمقدورنا تفسير معرفتنا لوجود العقول الأخرى ـ أو الأشخاص الآخرين ـ دون حاجة الى الالتجاء الى مثل هذا الاجراء الذى يدل على ضعف الحيلة · وتكفى حقيقة اضطرار بركلى لذلك لاثارة الشكوك الجادة فى موقفه العام ، حتى وان اقتنعنا بالحجج التى أوردها لتأييد موقفه ·

الفصــل السادس

هيــوم

من بين الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم فى هذا الكتاب لعل دافيد هيوم هو اكثرهم اشعارا بالمتعة عند معرفته • وربما اتصف الآخرون بعقول خلاقة أعظم واقوى ، ولكن هيوم عندما جمع بين التواضع وروح الفكاهة والعمق وغزارة المعرفة والألمعية فانه اثبت أنه من الشخصيات الفذة التى قلما يجود الزمان بمثلها • ويعبر المقال القصــير الذى نشــر تحت عنوان My Own Life قبل وفاته بأمد قصير (١٧٧٦) افضل تعبير عن ذلك ، وتفوق فى هذا الشأن على أحداث الحياة التى تضمنتها • ولد هيوم فى اسكتلندة (١٧١١) ، وكان أفضل ممثل للمكان والزمان الذى نشأ فيهما ، الا انه نجح فى العلو عليهما وتخطيهما حتى بدا لنا من جملة وجوه مختلفة اكثر « معاصرة لنا من اى فيلسوف من الآخرين » •

ويتماثل هو وبركلى فى اهتدائه الى موقفه الفلسفى الأساسى فى بواكير حياته • اذ نشر افضل مبحث لآرائه من حيث الشمول والدراسة المنهجية (Treatise of Human Nature) فى ٦٠٠ صفحة عندما بلغ السابعة والعشرين من عمره • وكما يعترف هيوم ، فان نشر هذا الكتاب (الذى أكمله أثناء فترة اقامته الطويلة فى فرنسا) لم يثر اى اهتمام على

★ الاحالات فى الاقسام الثلاثة الأولى من هذا الفصل الى ارقــام الصـفحات فى كتاب An Inquiry Concerning Human Understanding من اعداد Charles. W. Hendel (انديانا ١٩٥٥) وفى القسم الرابع من الفصل الى أرقام الصفحات فى كتاب
David Ounme — Dialogues Concerning Natural Religion
من اعداد Norman Kemp Smith (انديانا ١٩٤٧) •

الاطلاق ، ولم يتجه أكثر من قلة من الناس الى قراءته قراءة جادة ، بعد أن ذاع صيت هيوم اثر نشر مجموعة من المقالات الأدبية والسياسية ، وبعد أن ظهر كتابه Inquiry Concerning Human Understanding ولعلهم ازدادوا تضاؤلا . وكان كانط من بين من أدركوا أهمية هذا الكتاب وتأثرت فلسفته تأثرا عظيما به . وكان على هيوم أن يقنع أثناء حياته الى حد كبير بالشهرة التى اكتسبها بوصفه مؤرخا وناقدا أدبيا وفيلسوفا اجتماعيا وسياسيا ، وبطبيعة الحال ، لقد تغيرت الأحوال ، كثيرا فى بحر المائتى السنة الأخيرة ، وليس من المغالاة القول بأن التيار الأساسى للفلسفة الناطقة باللغة الانجليزية ابان هذه الحقبة - على الأقل الى أن ظهر فتجنشتاين - لم يزد عن كونه مجموعة من الهوامش لهيوم . ولم يجتذب حتى كتابه «Inquiry» الكثير من الانتباه الا بعد وفاته ، وكانوا يأملون ذيوعه بين جمهور أوسع ، ولم يحتو على أكثر من مجموعة صغيرة مختارة من الأبحاث التى احتواها كتاب «Treaties» ولم ينشر كتاب Dialogues Concerning Natural Religion الا بعد وفاته لأنه أبى التعرض للمعاناة مما سيثار من جدل ،كان يتوقعه من أتباع النظرات التى هاجمها .

ويعترف هيوم « بولعه منذ عهد باكر بالأدب الذى عشقته طيلة حياتى وكان أعظم مصدر لمتعتى » (٣) . ومن بين النتائج التى جناها من ذلك صقل مواهبه الأدبية بحيث يصح القول بأن فلاسفة قلائل قد تفوقوا عليه فى عالم الكتابة ، بل وتساووا معه . ويعد الكتابان اللذان سأتحدث عنهما من آيات الأدب والفلسفة معا ، ولا يحتل أى كتاب من كتب الفلاسفة الآخرين الذين تحدثنا عنهم أى مكانة مماثلة فى عالم الأدب ، أما مؤلفات هيوم فلها مكانة بارزة فى هذا المضمار ، تتماثل والمكانة التى يحتلها كتاب ادوارد جيبون عن تاريخ الامبراطورية الرومانية . فبالمقدور الاستمتاع بهذه الكتب الى جانب فهمها بغض النظر عن قبول فحواها أوعدم قبوله .

واذا صح القول بوجود فيلسوف آخر تعارضت مشاعره أيما تعارض ومشاعر اسبينوزا ، فان هذا الفيلسوف هو هيوم الذى لم يكن ميالا البتة للاستغراق لفترات طويلة فى بحث المشكلات الفلسفية .وربما فسر ذلك - من جانب - لماذا اكتفى بعد أن أتم كتابه الطويل الأول - الى حد كبير - بكتابة المقالات القصيرة (حتى فى كتاب Inquiry) وبحث عدد من المشكلات ذات المجال المحدود . ولم تأت الأمثلة التى استشهد فيها بما يحدث لكرات البلياردو كمحض اتفاق . اذ كان يشعر بقدر أعظم من السعادة

عندما يلعب البلياردو يفوق متعته التى يشعر بها فى التفلسف · وعندما قدم شخصية تمثل « الطبيعة» ودفعها لالقاء محاضرته عن الفلسفة فى القسم الأول من كتاب Inquiry ، كان ما عبر عنه هو تجـــربته الشخصية ذاتها · اذ تقول « الطبيعة » :

« ساحرم الفكر المستغلق والأبحاث العميقة ، وســـأوقع عقوبات صارمة كمرض سوداوية الوجدان على من يقترفون جريمة الاتيان بهذا النوع من الفكر ، وباللايقين الذى لا ينتهى الذى يدفعونك الى الانغماس فيه وبالتقبل الفاتر لهذه الكشوف المصطنعة عندما تذاع » (١٨) ·

لم يكن هيوم يمضى اكثر من ساعات قليلة فى حجرة مكتبه قبل أن يلوذ بمحراب قاعة البلياردو ! لالتقاط انفاسه · ولاداعى لانكار ان هيوم كان على هذا الحال (وكثيرون لا يختلفون عنه كثيرا فى هذا الشأن) · غير انه مما يستحق الذكر أيضا ان تجربة اسبينوزا كانت جد مختلفة ، لأنه لم يعرف السعادة الحقة الا أثناء تفلسفه واستغراقه فى الفلســـفة وحدها ، والعبرة المستخلصة من هذه الحكاية هى ببساطة اختلاف الطبائع باختلاف الأشخاص ، وعدم تماثل عظماء الفلاسفة أنفسهم فى نظرتهم الى الفلسفة ودورها وقدرتها على شفاء الغليل واشباع نهم المعرفة والحياة · فلا عجب اذن ، وبعد ان عرفنا التجربة التى رواها هيوم اذا رأيناه لايمضى حياته فى الاشتغال بالفلسفة ، ورأيناه عوضا عن ذلك يتنقل من جانب لآخر حتى اخريات أيامه ، وفى النهاية امضى فى تأليف كتابه عن تاريخ انجلترا فترة أطول ، من الفترات التى امضاها فى تأليف كتبه الفلسفية · غير ان هذا لا ينتقص من قيمة هذه الكتب ، كما انه لا يثبت ان الفلسفة كان بمقدورها ان تعود على شخصه بمتعة اكبر من المتعة التى حصل عليها ، أو تغير من رؤيته لها ·

البرنامج والمنهج : ·

وعلى ضوء تجربة هيوم ، فانه لن يبدو مثيرا للدهشة على الاطلاق أن يتخذ نظرة جد مختلفة لأهمية الفلسفة ــ فى الجوانب التى شغل بها والتى لم يشغل بها ــ من نظرة أغلب الفلاسفة الذين بحثنا فلسفاتهم قبله فى هذا الكتاب · فلم ينسب هيوم للفلسفة اهمية كبرى تترتب على اعادة بناء المعرفة ، على الطريقة الديكارتية ، لأنه لم يعتقد فى امكان اعادة بناء المعرفة باتباع الطريقة التى حاولها ديكارت ، ولم ينسب أهمية للفلسفة لأنه لم ير فى الاهتداء الى معرفة الواقع ، أو ما يتحقق من شعور بالارتياح من

جراء ذلك ، وفى معرفة وجود الله والنفس والعالم ، اية اهمية ، لأنه لم يعتقد فى امكان تحقيق المعرفة الميتافزيقية فى هذه النواحى · وفى هذا المقام ، يعد هيوم أعظم تشككا من لوك · فقد شعر باضطرار الى البقاء فى حالة جهل مطبق لمدة أطول من المدة التى امضاها لوك · ويرى هيوم أن جميع النسق الميتافزيقية التى تزعم انها جاءت بمعرفة عن الطبائع الحقة للأشياء ـ سواء كان ذلك عن طريق العقلانيين أو بركلى ـ لا تزيد عن كونها حجبا تتخفى وراءها الخزعبلات الدارجة : « فلما كانت عاجزة عن الدفاع عن نفسها على اســس الحقيقة لذا لجأت الى غرس مثل هذه الأشــواك ، والمشوشات لتغطية نقاط ضعفها ، وحمايتها »(٢٠) · والمهمة الأساسية للفلسفة الحقة كما يتصورها هى كشــف هذه الحجب لكى تبين الحقيقة وانهاء مثل هذه التأملات كلية :

« الوسيلة الوحيدة لتحرير المعرفة من هذه الأسئلة المستغلقة هى البحث الجاد عن طبيعة الفهم الانسانى · وبعد التحليل الدقيق لقواه وقدراته يبين أنه ليس مهيئا على أى نحو لمثل هذه الموضوعات القصية والغامضة ·· والاستدلال الدقيق والمحكم هوالعلاج الكلى (الكاثوليكى) الذى يناسب جميع الأشخاص والأمزجة · فهو وحده قادر على تقويض دعائم هذه الفلسفة المستغلقة والمهاترات الميتافزيقية ، التى تحولت بعد اختلاطها بالخزعبلات السوقية الى تعاليم من غير المستطاع النفاذ فى أعماقها ، وغدت مرتعا للعابثين من أدعياء اتباع العقل ، بعد أن تخفت فى مسوح توهم بانتمائها الى العلم والحكمة » (٢١) ·

بطبيعة الحال ، لقد بقى أن نرى هل يعد هيوم محقا فيما يقوله عن مكانة النوع التقليدى من البحث الميتافزيقى وعن قصور معرفتنا وقدرتنا على الفهم · غير أنه لا يخفى اعتقاد هيوم فى ضرورة استمرار بقاء مهمة واحدة على الأقل من المهام الأساسية للفلسفة وهى دورها السالب الذى ينصب على نقد مزاعم الميتافزيقيين ، وبيان الحدود التى تقف عندها المعرفة ، التى تصبح مستحيلة اذا تجاوزتها ·

غير أن الفلسفة مطالبة بما هو اكثر من ذلك فى تصور هيوم · فلها وظيفة موجبة ودور موجب فعال تضطلع به · وتكمن هذه المشاركة فى نطاق اكتشاف كيفية عمل العقل البشرى ، وطبيعة المعرفة الانسانية ، ومداها · ويقول : « لا يمكن الشك فى أن العقل موهوب بقوى وقدرات عديدة · وهذه القوى متمايزة كل منها عن الأخرى ·· وبناء على ذلك ،

فهناك حق وهناك زيف (فى هذه المسائل) لن يصعب على الفهم الانسانى اكتشافه » (٢٢) • فهناك قسمان من نوع « البحث المتعلق بالفهم الانسانى » قام هيوم بالتنبيه الى دورهما : القسم الأول ــ يقتصر على وصف مختلف قدراتنا • ويختص القسم الثانى ــ بتفسير كيف تتبادل هذه القدرات التاثير وهنا يقول :

« لقد أصبح من بين الجوانب البعيدة عن الاتصاف بالابتعاد عن الأهمية للعلم معرفة العمليات المختلفة للعقل ، والفصل بين كل عملية والعملية الأخرى، وتصنيفها تحت رؤوس العناوين المناسبة لها، وتصحيح كل ما يكشف عن أى اضطراب او خلل كامن فيه عندما يتخذ كموضوع للتامل والبحث •• واذا لم نستطع أن نذهب الى ما هو أبعد من رسم خريطة للذهن ، أو تحديد الأجزاء والقوى المتمايزة للعقل ، فاننا سنشعر ــ على أقل تقدير ــ بالارتياح لقيامنا بذلك » ••

« ولكن ألا يحق لنا أن نأمل اذا نجحنا فى تهذيب أبعاد الفلسفة •• من أن نستفيد بأبحاثها استفادة اكبر وأبعد وأن نكتشف ــ بقدر ما على أقل تقدير ــ البواعث والمبادىء الخفية التى تحفز العقل الانسانى وتدفعه الى ما يقوم به ؟ • لقد تنازع علماء الفلك طويلا ، وحاروا فى طريقة اثبات الحركات الحقة للأجرام السماوية وأحجامها اعتمادا على الظواهر ، الى أن ظهر فيلسوف (نيوتن) فى نهاية الأمر ، واستطاع ــ على ما يبدو ــ بالاستعانة باستدلالاته الموفقة أن يحدد القوانين التى تتحكم فى دورات الكواكب ، وتوجيهها • وليس هناك ما يدعو الى اليأس من امكان تحقيق نتيجة مماثلة فى أبحاثنا الخاصة بالقوى الذهنية والاقتصاد اذا نحن تابعناها بجهد مماثل وبحرص مماثل » (٢٤) •

وهكذا يتطلع هيوم للقيام فى عالم الابستمولوجيا وفلسفة العقل بدور مماثل للدور الذى قام به نيوتن ، أى أنه لم يكتف بالسعى لتحطيم جميع الميتافزيقات السالفة • اذ كان هذا الدور الموجب هو ما آمل فى تحقيقه ، ودفعه هذا الأمل الى الشعور بأن تكريس حياته للفلسفة شىء ذوبال ــ ولو بقدر ما • على أن الأهمية التى ينسبها هيوم لجهوده فى هذا المضمار ــ مع افتراض نجاحها ــ قد بدت فى نظره متواضعة ، اذ لم يعتقد على أى نحو أنها ستكون مفتاحا لسعادة البشر ، أو أنها ستعود بأية ميزة عملية كبرى • فالحياة ستمضى مثلما سارت من قبل ، واذا عجز البشر عن الاهتداء الى السعادة الحقة بدون فلسفة ، فانهم لن يوفقوا فى الحصول

عليها عن طريق الفلسفة . ولكن وكما يشعر العالم النظرى للفزياء بارتياح شخصى عندما يهتدى الى شىء من المعرفة بالظواهر الطبيعية ، فان هيوم يشعر بأن نوع الفلسفة التى يدافع عنها بمقدورها أن تحقق معرفة بالعقل قد تعود أيضا بنوع من الارتياح لأولئك الذين يبحثون عن المعرفة لذاتها . ويقول هيوم : « الغموض موجع للعقل مثلما هو موجع للعين ، ولكن القاء الضوء على الغموض أو الظلمات ـ بعد بذل أى قدر من الجهد ـ يتعين أن يكون مصدر فرح وبهجة »(٢٠) . واذا كان بعضنا لا يرى فى اكتشاف مثل هذه المعرفة سببا للبهجة فلا بأس فى ذلك . أما أولئك الذين يرون عكس ذلك (ومن بينهم هيوم) فانهم سيقومون بكل ما فى مقدورهم القيام به للاضافة اليها . على أن هيوم كان يرى فى بعض الأحيان ـ كما يبين ـ أنه يشعر بارتياح مماثل لما يشعر به من تأثير المعرفة ، عندما ينجح فى زعزعة الدعائم الفلسفية الزائفة للخزعبلات الدارجة . ويرجع سر هذا الارتياح ـ على ما يبدو ـ الى اقتناعه بأن حال الناس سيرتقى اذا هم تخلوا عن مثل هذه العقائد الباطلة ، وكفوا عن التعصب لها أكثر من بقائهم فى أسرها . والحق ان هذا الدافع كان بغير شك الدافع الأول الذى ساقه الى تأليف كتاب Dialogues Concerning Natural Religion بفحواه النقدى والسالب كلية على وجه التقريب .

ويشعر هيوم أنه بالاستطاعة الاهتداء الى بعض النتائج المحددة الموجبة عما يجرى فى العقل . غير أنه لم تتوافر له آمال مماثلة عن معرفة أى شىء آخر باستثناء الرياضيات ، وبوجه خاص عن الطبيعة الحقة لله ، وما قد يكون فى العالم الى جانب العقل الانسانى ، اذ كان موقفه من هذه المسائل هو موقف الشك الكامل . وبعد أن يبدأ من الافتراض (الذى شاركه فيه لوك وبركلى) بأنه ليس بامكاننا اطلاقا ادراك أى شىء خلاف أفكارنا ، فانه يحاجى ويقول اننا من حيث المبدأ عاجزون عن الاهتداء الى أى معرفة بوجود الأشياء الخارجة عن عقولنا أو معرفة أن هناك أشياء أخرى . فليس باستطاعتنا أن نثبت وجود أى شىء آخر ، ولكنا لن نستطيع أن نثبت اطلاقا أن لاشىء آخر موجود كذلك ، ومن ثم فرغم أن هيوم قد أيد الكثير من حجج بركلى النقدية ضد المذهب المادى ، الا أنه توقف قبل استنتاج صحة المذهب اللامادى لبركلى وصحة انكاره لوجود أى شىء خلاف العقول والأفكار . وهيوم متشكك لأنه أولا ـ يرفض نظرة المفهومية الدارجة التى ترى أننا فى الادراك ندرك أشياء مادية لها وجود مستقل ، أى كما هى فى ذاتها . وثانيا ـ لأنه

يرفض الانحياز الى اى جانب فى الخلاف بين المذهب المادى والمذهب اللامادى ، ومن ثم فانه يقول عنهما انهما يتماثلان فى اتباعهما موقفين غير مقبولين ، لأنهما قدما مزاعم عما هو موجود بالفعل ، وما ليس موجودا بالفعل ، ولم يكن بمقدورهما دعم اى رأى من الرأيين دعما كافيا . ومن هنا يؤيد هيوم الصورة المعدلة للشك المنهجى عند ديكارت . ويؤيد أيضا نوعا آخر من الشك البعيد عن الوقتية ، أو الاقتران بمنهج ما ، لأنه شك دائم :

« هناك نوع آخر من الشك يجىء فى أعقاب العلم والبحث ، عندما يفترض أن الناس قد اكتشفوا اما الزيف المطلق لملكاتهم الذهنية ، أو عدم لياقتهم أو أهليتهم للاهتداء الى أى قرار محدد فى جميع هذه الموضوعات التأملية العجيبة التى يشتركون فى الاشتغال بها »(١٥) .

وتتضمن هذه الموضوعات العجيبة معظم موضـــوعات الميتافزيقا التقليدية . ويشعر هيوم بوجود أسباب اضطرارية تدفعه الى اتباع موقف الشك الكامل فى معظم القضايا الميتافزيقية . ولم يستنتج فى معظم الأحيان انه من العبث حتى الكلام عن مسائل ليس لدينا معرفة حقة بها بحكم قصور ملكاتنا . فالظاهر أن هيوم كان يرتضى خوضنا فى هذه المسائل وتكوين معتقدات خاصة بها ،ويبرر دعواه بشىء واحد ، هو أننا نخدع أنفسنا اذا اعتقدنا أن بمقدورنا الحصول على معرفة هذه النواحى . فمثلا يتحدث هيوم وكأن بالاستطاعة أن يكون هناك عالم من الأشـــياء موجودا مستقلا عن افكارنا الخاصة بهذه الأشياء ، ويخضع لقوانين شتى . ولكنه يرى انه ليس بوسعنا اثبات وجود هذا العالم (أو أى شىء خاص به) لا عن طريق التجربة ولا عن طريق البرهان العقلى ، ومن ثم فليس بمقدورنا التعرف عليه . ويعتقد أن المشــــكلة لا تكمن فى قبولنا للمبادىء الزائفة أو المبادىء اللغو (كما ذكر بركلى) بقدر كمونها فى قصور ملكاتنا ، وعلى الأخص عقولنا .

ان هذا يقودنا الى نقطة ترتبط بذلك . اذ يختلف هيوم اختلافا جذريا هو والعقـــلانيون ، لأنه لا يرى وجود مبرر للزعم بأن الواقع له تكوين عقلانى بالضرورة ، ترتبت عليه قدرة العقل - من حيث المبدأ على الأقل - على فحصه ودراسته . ولقد حاجى لايبنتز واسبينوزا فذكرا انه اذا لم يقبل هذا الافتراض ، فاننا سنكون قد قطعنا خط الرجعى أمام البحث فى طبائع الأشياء ، قبل أن يبدأ . ويقر هيوم هذا الرأى ، ولكنه بدلا من أن يقبله

على علاته ، فانه يشعر بالاضطرار الى رفض اتباعه لعدم مقدرته على تبريره وقبول العواقب التى بدت غير مقبولة فى نظـــر لايبنتز واســـبينوزا • وليس هيوم بالفيلســـوف اللاعقلانى • فهو لم يزعم أن للـــواقع بنيانا لا عقلانيا • وكل ما هناك هو انه يزعم انه فى غير مقدورنا تقرير ذلك ، لأنه ليس من حقنا اقامة اى ادعاء باننا نعرف شيئا ما اســـتنادا الى افتراضات لا نعرف هل هى صحيحة ام لا •

وعلى هذا النحو ، ينساق هيوم الى اتباع نظرة لقدرات عقلنا اقل تحليقا فى الأعالى من اية نظرة اتخذها اى فيلسوف محدث آخر • اذ لم يفترض أن لدينا ملكة اخرى افضل قدرة لتزويدنا بمعرفة طبائع الأشياء • وبدلا من ذلك ، فانه يقبل النظرة القائلة انه فيما يتعلق بالمعرفة ، فليس هناك أى غنى عن العقل باعتباره افضل ملكة لدينا • ولكنه يعتقد ان العقل الانسانى لا يتمتع بقوى كافية تساعده على تزويدنا بنوع المعرفة الميتافزيقية التى سعى اليها الفلاسفة تقليديا • فليس باستطاعته الاضطلاع بهذا الدور • وليس هناك ملكة اخرى قادرة على ذلك ايضا ، ومن ثم يستخلص القول بأن الشك هو الموقف المعقول الوحيد الذى يتعين اتباعه •

غير أن هيوم لا يعتبر هذا النقص على جانب كبير من الأهمية • اذ كان تقديره لأهمية المعرفة العقلانية للحياة أهون كثيرا من تقدير معظم الفلاسفة الآخرين ابتداء من ديكارت الى كانط • اذ يلاحظ هيوم اننا قادرون فى حياتنا اليومية على تسيير أمورنا على خير وجه اعتمادا على ما يسميه « غرائزنا » فحسب ، أى على ما لدينا من استعدادات بحكم الطبيعة • فبالرغم من عدم قدرتها على تزويدنا بالمعرفة الحقة ، الا انها قادرة على تسيير احتياجاتنا العملية بكفاية (ويستعمل هيوم كلمة غريزة بعد أن يضفى عليها معنى واسعا • بحيث اصبحت تضم الميل لافتراض امكان الاعتماد على التجارب الماضية للتكهن بما سيكون عليه المستقبل • وبذلك يكون العلم ذاته الذى يعتمد على هذا الافتراض قد اتجه الى الاستناد الى اتجاه لا عقلانى للفكر ، او على الغريزة) • ومن ثم فمهما وصفت معرفتنا العقلانية فى المحصلة الأخيرة بالقصور ، فان هذا الوصف لا يزعج هيوم ، لأن هذا القصور ليس مصحوبا بأية آثار عملية مهلكة • والحق انه يرى أن اتباع نوع الشك الذى أيده بعيد كل البعد عن الحاق أى ضرر ، ولن تترتب على من يتبعه اية آثار حقة :

«ان جميع حجج الشكاك رغم صحتها ، لا تقوم بأى دور يتعدى الدور الترفيهى • ولا تهدف الى ما هو أكثر من الكشف عن الجانب النزوائى

للبشر ، الذين يرغمون على العمل والتفكير والايمان ، وان كانوا ليسوا قادرين اعتمادا على مثابرتهم فى البحث على الشعور بأنهم أفلحوا فى ارضاء انفسهم ، او فى اقناع انفسهم بالاهتداء الى أسس تلك العمليات . أو ازالة الاعتراضات التى قد تثار ضدها » (١٦٨ ـ ١٦٩) ٠

ففى نظر هيوم : « الحياة التى ترتكن الى نتائج الشك فى الطبائع الأساسية للأشياء مستحيلة ، مثلما يتعذر تجنب هذه النتائج فى البرهان الفلسفى : « ان أعظم اثر مدمر للمبادىء المسرفة للشك يبين فى النواحى العملية ومسائل الحياة ٠ ولربما ازدهرت هذه المبادىء وانتصرت فى المذاهب الفلسفية حيث يصعب ـ ان لم يتعذر ـ نقضها ، ولكن بمجرد ابتعادها عن الظلال ، ومواجهتها للحقائق ، كما تظهر ، فانها تعمل على تنشيط مشاعرنا وعواطفنا ٠ انها عندما تواجه المبادىء الأشد بأســـا لطبيعتنا فانها تتطاير مثل الدخان تاركة أشد الشكاك تعنتا فى نفس حالة أخواته الآدميين الفانين » (١٠٧) ٠

وباختصار ، فانه ليس بمقدورنا الحصول على اية معرفة بالمسائل التى تجاوز تجربتنا المباشرة ، وتعلو على قدرات عقولنا ٠ فباستطاعتنا أن نعرف ما ندركه ادراكا مباشرا ، ولكن ما ندركه ادراكا مباشرا هو افكارنا فحسب ٠ فليس بمقدورنا أن نحصل على معرفة بمسائل الواقع والوجود التى تتجاوز افكارنا ، ومن ثم فلسنا قادرين على معرفة الطبائع الحقة للأشياء(بل وحتى وجودها البحت) بمعزل عن افكارنا عنها ٠ ونحن قادرون على مواصلة الاشتغال بالعلم التجريبى ، ولكن مهما كان مقدار نفع الآثار العملية للعلم ، ومهما كان الحاح مطالب تجارب الحياة العامة ، فان النتائج التى تسفر عنها لن ترتقى قط الى درجة المعرفة الحقة ، لأن هذه النتائج تستند على التجربة وحدها ٠ والتجربة عاجزة عن تزويدنا بالمعرفة الحقة ، لأن النتائج المستمدة من التجربة ليس فى وسعها ولا امكانها ان تحصل على اعتراف بها كمعرفة حقة بطبائع الأشياء دون القيام بجملة افتراضات ليس لدينا أى تبرير عقلى او تجريبى لها ٠ اذ لا تتسير المعرفة الا اذا ارتكنت الى براهين عقلانية غير ميسورة الا فى الرياضيات ، وللاســـتدلال التجريبى أو البحث التجريبى هدف عملى ، ومن ثم فانه مشروع ، حتى وان لم يسمح ببرهنته عقلانيا ، ولم يمنحنا معرفة حقة بالتبعية ٠ غير انه لا وجود لشىء آخر ـ بما فى ذلك الاستدلال الميتافزيقى التقليدى بوجه خاص ـ يخضع لهذا النوع من التبرير العملى ، وينساق

هيوم من جراء ذلك الى القول فى السطور الأخيرة الشهيرة من كتاب Inquiry الى القول :

« اذا نحن تصفحنا جميع الكتب فى المكتبات بعد اقتناعنا بهذه المبادىء ، فحدث ولا حرج عنمقدار ما سنتعرض له من كوارث • فاذا تناولنا بايدينا احد كتب الالهيات ، أو مذاهب الميتافزيقا على سبيل المثال فاننا سنتساءل : هل يحتوى هذا الكتاب على استدلال مجرد يتعلق بالمقادير أو الأعداد ؟ كلا ! هل يحتوى على اى استدلال تجريبى يتعلق بالوقائع أو الموجودات ؟ كلا ! اذن فالق به فى النيران على الفور ، لأنه لا يزيد عن سفسطة واوهام » (١٧٣) •

لا يخفى أن من بين الكتب التى ستلقى فى النيران – صوابا أو خطأ – معظم كتب ديكارت ولايبنتز واسبينوزا • ولكن ماذا عن لوك وبركلى • هنا لم يكن هيوم واضحا تماما ، حتى رغم رفضه للمذهب المادى للوك والمذهب اللامادى لبركلى • وسأنهى هذا القسم بكلمة تبين نظرته العامة لرفيقيه فى المذهب التجريبى •

والظاهر أن هيوم ينظر الى لوك نظرة فظة نوعا كما يبين من احد الهوامش التى أشار فيها الى ما ذكره لوك عن الأفكار الفطرية ، بعد أن اعتقد – على ما يبدو – أن الخلاف بأسره الذى دار حول الأفكار الفطرية كان هراء ، اذ يقول :

« لكى أكون مخلصا لابد أن أذكر أن لوك قد انخدع فى هذه المسألة متأثرا بالمدرسيين الذين اعتمدوا على مصطلحات غير محددة ساقتهم الى التعثر فى خلاف طويل ممل ، دون أن يمسوا صميم النقطة الأساسية فى البحث ، ويبدو أن ثمة شيئا أشبه بالتناقض والغموض والاسهاب قد غمر استدلالات فيلسوفنا فى هذاالموضوع وفى أغلب الموضوعات الأخرى » (١ : ٣٠) •

ومع هذا فقدكان يكن احتراما كبيرا للوك أيضا ، ومن ثم فانه يصفه فى هامش آخر « بالفيلسوف العظيم حقا والمنطقى المنصف المتواضع » (٧ : ٨) • وما يستخلص من هاتين الفقرتين هو أن هيوم بالرغم من رفضه لأغلب النتائج الموجبة للوك ، الا أنه يراه أيضا صاحب بعض الاستبصارات الهامة (وبخاصة فيما يتعلق بطبيعة معرفتنا) • ويراه قد

استطاع أن يدرك ـ فى اقل تقدير ـ بعض نتائجها المتعلقة بحدود معرفتنا ، نعم لقد اعجب بانتقادات لوك ، بالقدر الذى ذهب اليه ـ وينصب اعتراضه الوحيد على أن لوك لم يذهب بعيدا فى هذا الشأن ٠

أما نظرة هيوم الى بركلى فجد مختلفة ٠ انه معجب ببركلى ، وانما لأسباب لابد أن تكون قد ازعجت بركلى الذى كان مازال حيا يرزق ، عندما نشر كتاب Inquiry ٠ اذ يلاحظ هيوم « أن بركلى قد زعم ٠٠٠ (وكان محقا بغير شك) انه الف كتابه المبادىء ضد الشكاك ، وأيضا ضد الملحدين والمفكرين الأحرار ٠ ولكنه يقول : « والحق ان معظم كتابات هذا المؤلف النابه كانت بمثابة افضل دروس للدفاع عن الشك يمكن مصادفتها عند الفلاسفة القدماء والمحدثين » (N : ١٦٣) ٠ والسبب الآخر الذى حث هيوم على ذكر مثل هذا القول واضح بين ٠ اذ كانت انتقادات بركلى للمذهب المادى قوية ، ولكن حججه الايجابية التى ساقته الى مذهبه اللامادى قد خلت من أية قوة تذكر ، فى اعتقاد هيوم ٠ وما ترتب على ذلك هو أننا أصبحنا لا ندرى ماذا تبقى لنا لكى نفكر فيه ٠ وهذا موقف سيؤدى الى نوع من الشـــك الذى يدعو اليه هيوم ٠٠ والواقع انه بمقدورنا الاهتداء الى توقع دقيق لموقف هيوم اذا نحن تساءلنا : « ما الذى يحدث اذا قبلنا انتقادات بركلى ، وتوقفنا قبل اســتخلاص نتائجه اللامادية ، واسقطنا بعد ذلك ما ذكره عن الله من نظرتنا العامة ؟ » ٠

الأفـــكار والتجـــربة :

يسلم هيوم بكل بساطة باستحالة ادراكنا لأى شىء خلاف افكارنا ويقول : « ان أى قدر واهن من الفلسفة يعرفنا عدم امكان استحضار عقولنا لأى شىء خلاف الصور والمدركات ، وأن الحواس هى المنافذ الوحيدة التى تدخل منها هذه الأفكار » (١٦٠) ٠ ويعترف بفضل لوك وبركلى فى اثبات هذه النقاط على نطاق واسع ، بحيث لم تعد هناك حاجة لتكرار الكلام عنها ٠ وينصب اهتمامه الأكبر فى الجزء الأساسى من كتاب Inquiry على القيام بتحليل مختلف ما لدينا من افكار لاستخلاص ما يترتب على هذه النقاط الأساسية التى لم ينتبه اليها لوك وبركلى ، أو لم يركزا عليها تركيزا كافيا ٠

ويبدأ بملاحظة عدم انضواء جميع مدركاتنا فى مستوى واحد - فنحن نفرق عادة بين المدركات الحسية ـ من ناحية ، والخيال والذاكرة

والفكر ، ـ من ناحية اخرى ـ ولا يمانع هيوم فى اجراء تفرقة بين هذه الأشياء ايضا، ولكنه بحكم اعتقاده ـ متماثلا وبركلى ـ ان جميع الأشياء لا تزيد عن كونها مدركات حسية داخل عقولنا ، فانه يستنتج امكان التفرقة بينها بالاعتماد على اختلاف طبائعها النسبى بدلا من الارتكان الى حضور او غياب شىء موجود مستقلا عنها • ويرى أن هذا الاختلاف يعتمد على « مجرد الاختلاف فى ناحية الشدة والحيوية » • ويقول عن الذاكرة والخيال : « ان هاتين الملكتين قد تحاكيان أو تستنسخان مدركات الحواس ولكنهما لا تبلغان في صورهما قوة الأصل وحيويته (الاحساس) • اذ تعد اشد الأفكار حيوية ادنى دائما من اخمل الاحساسات » (٢٦) • ويسلم بضرورة استثناء احدى الحالات يعنى « عندما يتعرض العقل لمرض او مس من الجنون » ، ولكن اذا نحينا الحالات من هذا النوع جانبا ، فان هذه النقطة « ستكون موضع اقرار من الكافة » بمجرد تأملنا لتجربتنا ، كما يعتقد • ويقترح اتخاذ الاختلاف النسبى فى الحيوية والشدة معيارا محددا للتفرقة بين المدركات الحسية اوالتاثيرات ـ من جهة ـ وبين الأفكار او التصورات الخاصة بالذاكرة والخيال ـ من جهة أخرى :

« اعنى بكلمة تاثيرات •• جميع مدركاتنا الأشد حيوية ، عندما نسمع أونرى أونشعر أونحب ، أو نبغض ، او نرغب أو نريد • وتتميز التاثيرات بتفوقها فى ناحية الحيوية على الأفكار التى تمثل المدركات فى درجة اقل من الحيوية • ونحن نعى ذلك عندما نتأمل الاحساسات السابق ذكرها » (٢٧) •

ربما بدا هذا الرأى معقولا • ولكن ثمة شيئا اشبه باللف والدوران فيما يقوم به هيوم هنا ، فمن المشروع تماما أن نعرف التاثيرات بانها « جميع مدركاتنا الأشد حيوية » ، وان نعرف الأفكار بانها « مدركاتنا الأقل حيوية » غير ان هذين التعريفين يحملان شيئا من التعسف اللهم الا اذا توافرت لنا وسيلة مستقلة لاثبات ان جميع حالات الرؤية والسمع •• الخ، اشد حيوية ـ حقا ـ من جميع حالات التذكر والتخيل والتفكير ، وليس لدينا مثل هذه الوسيلة المستقلة ـ او المعيار ـ لاثبات ذلك ، اللهم الا اذا افترضنا اننا نعرف بالفعل وعلى خير وجه أى المدركات هى المدركات الحسية ، وأيها ليست كذلك • والظاهر ان هيوم يعتقد اننا على علم بذلك ، والا فما معنى قوله اننا اذا نظرنا فى مدركاتنا الحسية ـ من جهة ، وفى حالات التذكر والتخيل والتفكير ـ من جهة اخرى ، سنرى ان المدركات

الحسية كحقيقة مسلم بها ، أشد قوة وحيوية من الحالات الأخرى ! ولكن لو سلمنا جدلا بأن بمقدورنا أن نفرق بين النوعين قبل بحث مدى قوتيهما وحيويتهما نسبيا ، فلابد أن يكون هناك معيار آخر يرجع اليه للتفرقة بينهما ٠

وباختصار ، فاما أن تكون العلامة المميزة الوحيدة للتفرقة بينهما هى الاختلاف النسبى فى ناحية الشدة والحيوية ٠ وفى هذه الحالة سيكون الحكم بأن التأثيرات الحسية أقوى وأكثر حيوية مسألة تعريف أكثر منها مسألة تكتشف بالرجوع الى التجربة ، أو تكون هذه التفرقة قد ارتكزت الى وسيلة أخرى أو معيار آخر ٠ وفى هذه الحالة فان زعم هيوم بأن عامل التفرقة بينهما هو « الاختلاف النسبى فى ناحية الشدة والحيوية » ، سيكون غير صحيح ٠ فليس هناك سـبب « قبلى » يفسر لماذا تكون المدركات الحسية أقوى وأشد حيوية من حالة التذكر والتخيل والتفكير حتى اذا صـح أن هذه الحالات الأخيرة لا تزيد عن مستنسخات من الحالات الأولى ، كما يزعم هيوم أيضا ، ولعله سيكون أول منيعترف بذلك مادام يصر على القول بأن الاستدلال القبلى لا يمكن أن يثبت أى شىء عن الواقع والوجود ، ومن هنا فليس فى وسع أحد أن يقرر فى الواقع ما الذى يستخلصه مما ذكره فى البداية عن الاختلاف النسبى بين التأثيرات والأفكار ٠

غير أن هذا لا يؤثر الا فى طريقة تفرقتنا بين الحالتين ٠ انه لن يؤثر فى زعمه أن جميع مدركاتنا وافكارنا اما أن تكون تأثيرات حسية أو مستنسخات منها : متذكرة أو متخيلة أو متصورة ، ان هذا الزعم هو ما سابحثه الآن ٠ وما أشد أوجه الشبه بينه وبين المزاعم التى أتانا بها لوك وبركلى ٠ إذ يعتقد هيوم أن جميع افكارنا اما أن تكون مستمدة مباشرة من المدركات الحسية ، أو تكون غير ذلك ، أى من نتائج «التركيب والتبديل والزيادة والنقصـان فيما تزودنا به الحواس والتجربة من مواد » (٢٧) ٠ ويقول هيوم : « ان جميع مواد التفكير مستمدة اما من مشـاعرنا المتجهة للداخل او الخارج ٠٠ فجميع افكارنا او مدركاتنا الأشد وهنا عبارة عن مستنسخات من تأثيراتنا أو من مدركات أشـد حيوية » (٢٨) ٠

ويعترف هيوم بانه من التزمت القول بأن هناك اناسا ـ أو فلاسفة على أى حال ـ قد يرغبون فى الاعتراض أو فى التشكك فى هذه النظرة ،

ومن ثم فانه يحاول أن « يثبتها » على النحو الآتى : « عندما نحلل تصوراتنا او أفكارنا مهما كانت درجة تركيبها أو تساميها ، فاننا نكتشف دائما أنها تتحلل الى مثل هذه الأفكار البسيطة ، وكأنها مستنسخة من شعور سابق أو عاطفة سابقة »(٢٨) · ويردف قائلا :

« ان أولئك الذين قد يدعون أن هذا الموقف لا يلقى اعترافا من الكافة ، كما انه لا يخلو من استثناء ، ليس امامهم الا وسيلة واحدة لنقضه أو دحضه ، وهى التقدم بأية فكرة ليست مستمدة – فى ظنهم – من هذا المصدر · فى هذه الحالة سيصبح لزاما علينا الاتيان بتأثير أو مدرك حيوى يناظر هذه الفكرة »(٢٨) ·

هذه هى الصورة التى يتبعها هيوم فى عرضه لتحدى لوك ، ويحاول فيهاالدفاع اساسا عن النظرة التجريبية نفسها عن أصل جميع افكارنا ومضمونها · وعندما يشرع هيوم فى مناقشة فكرة العلية ، فانه ينفذ ما ذكره هنا ، يعنى يدافع عن هذه النظرة بذكر تاثير يرى انه يناظر هذه الفكرة ويستخلص من ذلك بالتبعية تفسير كيف توافرت لنا هذه الفكرة وما هو معناها بكل دقة · ولكن لو افترضنا أن احدا تقدم اليه بالزعم بأن فكرتنا عن العلية ليست مجرد شىء مستنسخ من التاثير الذى طرحه هيوم ، او لو افترضنا أن احدا جاءه بمصطلح آخر أو تصور ليس له تاثير مناظر على الاطلاق ، فعليه أن لا يتوقع البتة استعداد هيوم للتخلى عن هذه النظرة · وعلى العكس فانه بمجرد أن جاهر بهذا التحدى كدعامة اساسية لنظرته رأيناه يعتمد على هذه النظرة ويزعم أن اية فكرة تفسر على انها ليست مستنسخة من تأثير حسى ما ، ستكون بلا معنى ، وأن اى مصطلح لا يناظر مثل هذا التاثير سيكون لغوا · وبعد صفحتين فقط من تقدمه بهذا التحدى الفيناه يقول :

« عندما نشعر ·· باى شك فى استخدام أى مصطلح فلسفى بلا معنى (كما يغلب الأمر) ·· فما علينا الا أن نبحث عن التأثير الذى استمدت منه هذه الفكرة المزعومة ؟ · واذا تعذر تحديد أى تاثير ، سيكون لدينا مبرر لتوكيد شكوكنا »(٣٠) ·

وفى نهاية القسم السابع ، عندما يعاود الرجوع الى موقفه ، فانه يذكر ببساطة : « ان كل فكرة مستنسخة من تأثير ما سابق لها ، أو شعور سابق لها · وعندما لا يكون بمقدورنا الاهتداء الى اى تاثير ،

فان علينا أن نكون على يقين من عدم وجود فكرة »(٨٩) . ولكن ما الذى حل بتحديه ؟ اننا قد نستنتج عن يقين عدم وجود فكرة عندما لا يوجد تأثير حسى سابق فى حالة واحدة فقط ، اى عندما نعرف أن الأفكار مستنسخة من تأثيرات فحسب . غير أن تعريف الفكرة على هذا النحو يعنى استبعاد قيام أى أحد بالتصدى لتحديه . ولكن اذا سلمنا بأن ما يفعله هيوم من الأســاليب الســهلة للغاية فى التعامل والأمثلة المضــادة ، فان علينا أن نصــف طريقته ايضا بأنها بعيدة للغاية عن الارضاء . ومن سوء الحظ أن التشابه ولوك قد ذهب الى أبعد مما ذكره هيوم عن تفسير لوك لطريقة نظر المذهب التجريبى لأفكارنا ، ومؤازرته لهذا المذهب بتــحدى كل من يتقــدم بمثــل يتعــارض معـــه . ومن ثم فانه لم ير أمامه عند بحث « المهــاترات الميتافزيقيـــة » غير اتخاذ موقف الشـــك فى القضـــية الأساسية ، والمطالبة بقصر استخدام مصطلحات الأفكار « الممتلئة بالمعنى » ـ بتعسف وتزمت ـ على تلك الفئة الخاصة بالأفكار المستمدة مباشرة من المدركات الحسية . ومن ثم فلم يتبق أمامه سوى وسيلة واحدة لو أراد تجنب الشك وهى السماح ـ من حيث المبدأ على اقل تقدير ـ بامكان وجود افكار ممتلئة بالمعنى لا يلزم أن تكون مستنسخة من تأثيراتنا . ولكنه لو فعل ذلك فانه سيضطر الى نبذ وسيلته السهلة المتســرعة التى دفعته الى « اســـتبعاد جميع المهاترات التى استحوذت طويلا على الاستدلالات الميتافزيقية »(٣٠) .

بطبيعة الحال ، ربما اتضح انه كان بوسع هيوم مواجهة اى رد على التحدى الموجه لنظريته ، بالطريقة التى بينها ، اى بتقديم بعض تأثيرات او مجموعة تأثيرات تفسر تفسيرا كافيا اية فكرة او تصور يطرح كمثل مضاد . غير انه بالاستطاعة ايضا تصور ان لايجىء نوع التفسير الذى سيكون بمقدوره تقديمه باتباع هذه الطريقة كافيا لتلك الفكرة او التصور (كتصور العلية على سبيل المثال) . وفى هذه الحالة ، اما سيوصف بالدوجماطيقية أو يرغم على التنازل عن نظرته التجريبية التى تحدثت عن أصل افكارنا ومضمونها ، أن هذه المشكلة اخطر من المشكلة الأولى السابق ذكرها عن طريقة تمييز هيوم للتأثيرات وتعريفها ، وتفرقته بينها وبين الأفكار ، لأنها تؤثر تأثيرا مباشرا على نظرته الى مبدأ العلية ، وعلى طريقة تناوله لعدد من القضايا الأخرى ايضا .

لطالما حظيت التجريبية بالثناء ، وانتقدت العقلانية ، لأنها غارقة فى الدوجماطيقية التى تحررت منها التجريبية ، غير أن هذا غير صحيح ،

فيما يخص الفلاســـفة الذين نعنى بالـكلام عنهم هنـا ، على الأقل تقدير • ليس من السهل تحديد المزايا النسبية للمذهبين كما قد يوحى مثل هذا القول • فالأمر عكس ذلك ، ففيما يتعلق بأصل افكارنا وفحواها ، فما أيسر المحاجاة والادعاء بأن العقلانيين كانوا اكثر تفتحا وأصدق فى تجريتهم من الفريق الآخر • ولعل هذا التفسير يساعد على ايضاح لماذا لم يرحب فلاســفة القارة الأوربية بالاعتراف بأن هيوم قد قال الكلمة الأخيرة • فأغلب الظن أن أحدا منهم لم ينس ماقاله عن وجوب اشعال النيران فى جميع كتب الفلسفة التى تتناول موضـوعات اخـرى غير الرياضيات والاستدلال التجريبى وربما قيل هذا الرأى فى عجلة ، والعجلة ـ كما نعلم ـ من الشيطان •

اذ يبدأ القسم الرابع من كتاب Inquiry بالأسطر الشهيرة والبعيدة التأثير الآتية :

«بالاستطاعة ـ عادة ـ تقسيم جميع موضوعات العقل الانسانى أو البحث الى نوعين : نوع يختص بالعـلاقات بين الأفكار ، ونوع خاص بالوقائع ، ومن موضوعات النوع الأول ، علوم الهندسة والجبر والحساب، وبمعنى آخر جميع التوكيدات التى تثبت اما عن طريق الحدس أو عن طريق البرهان •• وبالاستطاعة اكتشاف قضايا هذا النوع اعتمادا على ما يقوم به الفكر بغير استعانة بأى شىء موجود فى الكون •• (أما) الوقائع ، فان اثبات صحتها لا يتم باتباع هذه الطريقة • كما أن الأدلة التى تثبت صدقها ـ مهما كانت درجة قوتها ـ لا تتماثل فى طبيعتها هى وأدلة النوع الأول •• اذ يعد نقيض كل واقعة من الواقع أمرا ممكنا ، لأنها لا تحتوى فى ثناياها على ما يناقضها اطلاقا ، ويتصورها العقل بنفس السهولة والتمايز ، وكأنها متوافقة للغاية والواقع » (٤٠) •

ويرتضى معظم الفلاسفة ـ بما فى ذلك أغلب العقلانيين ـ القول بامكان اكتشاف الأحكام الرياضية عن طريق الفكر وحده ، دون اعتماد على ما هو موجود فى أى موضع من الكون ، بينما يتعذر اثبات صدق أحكام قضايا الواقع منطقيا ، لأن نقائضها لا تحتوى على تناقض ذاتى ، هذا اذا تحدثنا بوجه عام على أقل تقدير • غير اننا قد نميل الى معرفة ماهية المبررات وراء زعم هيوم أن الوقائع قد تحتمل وجود نقائض لها ، ومن ثم فليست هناك أية قضية يقينية تماما فيما يتعلق بالموجودات •• تأمل مثلا قضية : « أنا موجود » • وليس من شك أن ديكارت ولايبنتز قد يرغبان

الزعم أننى عندما أذكر هذه القضية ، فان حقيقتها ستكون مؤكدة حدسا . فهل يعد نقيضها حتى ممكنا منطقيا فى اللحظة التى أجهر بها بهذا الحكم ؟ وهل بوسع أحد ان يتصور ان كونى افكر لن يحول دون كونى غير موجود فى واقع الأمر .

أو تأمل نوعا آخر من القضايا . انها القضية التى يذكرها هيوم بالذات : « ليس هناك شيء يستطيع الذهن استحضاره خلاف الصورة او المدرك »(١٦٠) . مامن شك ان هيوم يعتبر هذه القضية مؤكدة ، وليست موضع خلاف ــ على ما يبدو . غير أنه من المستبعد أن يكون قد اعتقد أن هذه القضية قد افصحت عن « علاقة بين افكار » وانه لا وجود لأى ارتباط بينها وبين شيء موجود فى الكون ، أو لا تعتمد على شيء من هذا القبيل . وعلى العكس، انه يعتبر هذه المسألة من حقائق الواقع . وربما أمكننا الاتيان بعدد من الأمثلة منهذا النوع اذارجعنا الى مؤلفات هيوم . أو تأمل قانون عدم التناقض . فليس من شك أن هيوم ما كان ليدرجه ضمن فئة « العلاقة بين الأفكار » ، أو يعترف به كمثل يتبع « حقائق الواقع » . الا انه لم يخامره ــ كما يبدو ــ اى شك فى صحة حكمه . وباختصار فحتى لو صح القول بوجود نوعين من الموضوعات فى الأبحاث « العلاقة بين الأفكار » وحقائق الواقع (وهو زعم لم يحاول هيوم اثباته او تبريره) ، فانه ليس واضحا لماذا يقتصر اليقين الحدسى والصلاحية للاثبات عن طريق البرهان على قضايا الرياضة والقضايا التى ترتكن صحتها على معانى المصطلحات ، ولماذا يقال انه ليس بالمقدور توكيد اية أحكام تتعلق بالوقائع ؟ .

غير أن هيوم عندما يذكر «حقائق الواقع » أو الوقائع فان ما يجول بخاطره آنئذ أساسا هو القضايا المتعلقة بأحداث الواقع والوجود ، ويقصد بها اشياء بالذات غير العقل . ويوحى هيوم بهذا كتفسير ، عندما يعرف ــ على سبيل المثال ــ المشكلة التى يرغب فى التحدث عنها فى باقى هذا القسم والأقسام العديدة التالية ويقول « ربما كان هذا الموضـــوع .. موضوعا يثير حب الاستطلاع والبحث عن طبيعة ذلك الدليل الذى يؤكد لنا الأشياء الموجودة حقا أو حقائق الواقع التى تتجاوز الشهادة الراهنة لحواسنا ، أو ما سجلته ذاكرتنا » (٤٠ ــ ٤١) . ويسوقه هذا الرأى بصفة مباشرة الى مسألة العلية ، لأنه يعتقد أن «جميع الاستدلالات المتعلقة بالوقائع يمكن أن تصـــادف ــ فيما يبدو ــ فى علاقة العلة بالمعلول . فبوسعنا اعتمادا على هذه العـــلاقة وحدها أن نتجاوز شهادة ذاكرتنا

وحواسنا (٤١) • ان هذه النتيجة التى يستخلصها عن جميع الاستدلالات التى جاءت عن طريق تصور العلية ، واعتمدت عليه ، هى التى ساقته الى الشك فى طبائع الأشياء المستقلة عن عقولنا ، بل ووجودها ، وأيضا فى التاثيرات الحسية الجزئية التى لدينا • اذ لن يكون بمقدورنا تفسير لا حدوث تاثيراتنا الحسية الجزئية ، ولا ما اعتدنا أن نسميه مختلف الظواهر الطبيعية دون استعانة بتصور العلية • ويتسيـــاءل هيوم : « كيف أمكنا الاهتداء الى معرفتنا بالعلة والمعلول » ؟ ويجيب عن ذلك قائلا :

« سوف أخاطر بتاكيد عدم امكان الاهتداء الى معرفة هذه العلاقة اعتمادا على الاستدلالات القبلية ، باعتبارها قضية عامة لا تسمح باى استثناء • أما مثل هذه المعرفة فانها قد جاءت من التجربة وحدها ، عندما نكتشف أن شيئا بالذات يرتبط على الدوام بشىء آخر •• فلا وجود لشىء يمكن أن يكشف من كيفياته التى تظهر للحواس ، لأعن العلة التى أحدثته ، ولا عن المعلولات التى ستنبعث منه • كما أنه ليس بمقدور عقلنا بغير عون من التجربة أن يســتخلص أى اســـتدلال يخص الوجود الحق وأحداث الواقع (٤٢) •

ويرجع « سبب ذلك الى عدم وجود حادثة جزئية تســـتلزم وقوع أية حادثة جزئية أخرى لاحقة ، أو تستبعدها • ولن يفيد قانون عدم التناقض فى هذه الحالة ، ومن ثم يكون البرهان المنطقى محالا •• فالتجربة وحدها هى التى تبين ما يحدث من تداعى بين حادثة وأخرى • ويقول هيوم : « ان أية حادثة عبارة عن حادثة متمايزة عنعلتها (٤٤) • وما يتبع ذلك هو

« عندما نجرى استدلالا قبليا ، وننظر فى الشىء أو العلة ، مثلما تتراءى للعقل مستقلة عن باقى المشاهدات ، فانها لن توحى لنا قط بتصور أى شىء متمايز عنها يصلح كمعلول لها • وفوق كل ذلك ، فانها لن تطلعنا على الارتباط الذى لا ينفصم أو ينتهك بينهما » (٤٦) •

وبعد أن يعرب هيوم عن هذه النقطة ينتقل الى ملاحظة أنه حتى عندما تتوافر لنا تجربة بتداعى نفس الأحداث هى والأحداث الأخرى ، فان هذا لن يزودنا بأية معرفة حقة بالعلل أو الأشياء التى تعد عللا لها ، لأن مثل هذه التجربة لا تطلعنا على ما هو أكثر من سبق حدوث ارتباط فى الماضى بين بعض أحداث وأحداث أخرى ، ولكنها لا تعرفنا أى شىء يؤكد النتيجة القائلة ان أية أحداث من نوع معين ترتبط بالضرورة بنوع آخر • ويقول هيوم :

« يجب أن لا يسمح للتجارب الماضية بأكثر من تقديم معلومات أو معطيات مباشرة وأكيدة ع ن الموضوعات الدقيقة فقط ، وعن الفترات الدقيقة من الزمان التى تقع فى حدود معرفتها • ولكن هل هناك ما يدعو الى امتداد هذه التجارب الى الأزمنة المستقبلة ، الى موضوعات أخرى ، بقدر ما نعلم لا تتماثل وهذه التجارب الا ظاهريا ؟ • هذا هو السؤال الأساسى الذى أصر على طرحه •• والنتيجة التى تترتب على ذلك لاتبدو ضرورية من أية ناحية •• » (٤٨) •

والنتيجة التى تترتب على ذلك لن تتحقق الا اذا أدركنا ادراكا فعليا الارتباط الضرورى بين أنماط الأحداث موضع البحث ، أو اذا استطعنا أن نثبت وجوب تشابه المستقبل والماضى • ولكن الواقع أنه ليس بمقدورنا القيام بالشـــيئين ، لأن التجربة لاتبين لنا أكثر من حادثة تعقب حادثة أخرى • ونحن لا ندرك بأية حاسة من حواسنا وجود ارتباط ضرورى بين هذه الأحداث • وليس هناك برهان قادر على اثبات ضرورة تشابه المستقبل والماضى •

فأولا : ليس بالمقدور المحاجاة قبليا بتوقع تشابه المستقبل والماضى لأن فكرة اختلاف المستقبل عن الماضى لا تدل على أى تناقض ذاتى •

وثانيا : ليس بالاستطاعة المحاجاة بأن المستقبل سيشبه الماضى بناء على تجربة ماضية ، لأن كل ما بوسع مثل هذا البرهان أن يبينه هو أن المستقبل قد تشابه والماضى فى الماضى ، ولكن ليس بمقدوره أن يثبت أن المستقبل سيواصل التشابه والماضى فى المستقبل • ويلاحظ هيوم « أن المحاجاة على هذا النحو لابد أن تدور حول نفسها ، كما لا يخفى ، وينتهى الأمر بالتسليم جدلا بذلك » (٥٠) • • واذا سلمنا بأن الأمور قد سارت حتى الآن على هذه الوتيرة ، فان هذا العامل وحده لا يكفى بغير استعانة بحجة جديدة أو استدلال جديد لاثبات أن الأمور مستقبلا ستواصل سيرها على نفس الوتيرة » (٥٢) •

ان هيوم لم يجادل هنا فى مسألة تشابه المستقبل والماضى ، بل ولم يطالبنا حتى بالكف عن تصور تشابه المستقبل والماضى • وعلى العكس انه يسلم بأن علينا أن نحرص فى عملنا وعندما نواصل عملنا على اتباع هذا الافتراض فى حياتنا العادية • فلا ننسى أنه ليس لدينا افتراض آخر نســـير عليه • وما يهدف هيوم الى قوله هو أننا هنا ازاء فرض ليس باستطاعتنا أن نبرره عن طريق العقل ، ولا عن طريق التجربة المباشرة ،

ومن ثم فان جميع النتائج التى نتوصل اليها ـ تبعا لهذا الافتراض ـ يعنى جميع استدلالاتنا التى تستند الى مقولة العلية ، وجميع نتائجنا المتعلقة بأمور الواقع والوجود فى العالم ، بالتبعية ، تقصر عن الاتصاف بصفة المعرفة • انها كلها تحمل فى مظهرها سمة شبيهة بقفزات الايمان ، وتقصر عن بلوغ اليقين الذى يعد شرطا ضروريا للمعرفة الحقة •

وفى الفصل الخامس ، يذكر هيوم أنه لما كنا نستخلص نتائجنا عن العلل والمعلولات بالاستناد الى تجارب الماضى ، ولما كنا نعمل تبعا لافتراض مؤداه وجود تشابه بين المستقبل والماضى ، ولما كان ما ساقنا الى ذلك ليس العقل ، فلابد اذن من وجود مبدأ آخر قام بدور فعال هنا • ويقول هيوم : « ان هذا المبدأ هو العادة أو العرف (٥٦) • فعند اقتران شيئين •• فاننا نقرر توقع أحدهما عندما يظهر الآخر ، من تأثير العادة وحدها» (٥٧) •

ثمة ملاحظات عديدة يمكن أن تطرح عن هذا الاستدلال ••

أولا : لم يأت هيوم بحجة موجبة بالفعل لتبرير هذه النتيجة •• والأرجح هو أنه اهتدى اليها اعتمادا على عملية الاستبعاد «elimination» اذ يزعم أن العادة هى البديل الوحيد الذى يستطاع تصوره للتفسير الذى ركز عليه ، ثم رفضه ، ومن ثم فانه يستخلص تبرير مقولة العلية بحكم العادة فحسب • ولكن لو صح أن هناك بدائل اخرى لم يشملها بحثه ، فان النتيجة التى استخلصها لن تكون ضرورية •

ثانيا : وحتى اذا كان قد أصاب فى زعمه بأن العادة وحدها هى التى تسوقنا الى « توقع حادثة ما عند ظهور حادثة أخرى ، فان ما يترتب على ذلك لن يكون بالضرورة عدم وجود أشياء أخرى يمكن أن تقال عن معنى العلية أكثر من ذلك (اذ سيقال عنها الكثير بعد ذلك) •

ثالثا : « لو كانت العادة هى الموجه الأكبر لحياة البشر •• الذى يضفى النفع على تجربتنا »(٥٨) ، كما يقول هيوم ، فان هذا العامل سيكون بالتأكيد سببا من الأسباب التى تدفعنا ـ فى أقل تقدير ـ الى الاعتقاد بأنه بغض النظر عن ماهية الأصل الفعلى البعيد لمدركاتنا الحسية ، وبغض النظر عن كونها ليست معروفة لنا بالضرورة ، الا أنها خاضعة لمبادىء ثابتة ومطردة ، بينها وبين النظام الذى نكتشفه بين مدركاتنا من خلال التجربة تناظر وثيق ومعقول • فلو لم يكن ذلك كذلك ، فانه سيصعب تخيل كيف ستغدو المتداعيات المعتادة التى ننشئها بين أفكارنا ذات نفع على الاطلاق •

ويسلم هيوم بالذات بانه ربما بدا هنا وجود « نوع من التناغم المسبق بين اتجاه الطبيعة وتعاقب افكارنا ، وانه رغم عدم معرفتنا للقوى والقدرات التى تتحكم فى اتجاه الطبيعة ، الا ان افكارنا وتصوراتنا تتبع ومازالت تتبع نفس المسار الذى تسلكه باقى افعال الطبيعة »(٦٧ ـ ٦٨) ٠ وعلى الرغم من عدم كفاية ما يعود من ظاهرة ما يحدث من تداع مالوف لأفكارنا من نفع على معرفتنا بطبيعة الواقع يساعدها على اجتياز اختبار اليقين المنطقى ، الا انهذه الظاهرة ذات مغزى ، وربما بررت بعض افتراضاتنا عن طبيعة الواقع ، واثبتت انها شىء أكبر من مجرد خاطرة جوفاء بلا أساس ٠

والآن ، كيف ننظر الى فكرة العلية ، اذا سلمنا اننا لن ندرك قط اى ارتباط ضرورى بين اية حادثتين نلاحظ اقترانهما سويا فى تجربتنا ؟ بعد أن راينا كيف يسلم هيوم بأن تصور « الارتباط الضرورى » ربما يبدو ركنا هاما فى فكرتنا عن العلية ٠ فعندما نذكر أن شيئا ما يعد علة شىء آخر ، فان ما يخطر ببالنا ـ على اى حال ـ هو أننا نعنى ما هو اكثر من القول بأن احد الشيئين يحدث أولا ، ثم ياتى الآخر فىأعقابه ٠ وبعد ان ينبذ هيوم تحديه فاننا نراه يظهر استعدادا لاستنتاج أنه اذا تعذر الاهتداء الى تاثير مناظر لمصطلح « الترابط الضرورى » فان هذاالمصطلح لن يغدو له اى معنى عندما يستعمل فى الاستدلالات الفلسفية أوفى الحياة العامة على حد سواء (٨٥) ٠ وربما كان ما يتبع ذلك هو عدم وجود اية فكرة لدينا ـ فى الحق ـ عن العلية على الاطلاق ٠

لم يهتد هيوم الى هذه النتيجة ، لأنه وضع اصبعه على « تاثير » ظن انه هو التاثير الذى يناظر مصطلح « الارتباط الضرورى » ، يعنى شعورنا بحدوث اقتران دائم بين الحدثين المترابطين ، من اثر العادة ٠ ويقول فى هذاالشان : « ان هذا الارتباط الذى نشعر به فى العقل ، وهذا الانتقال المالوف الذى يقوم به الخيال من شىء ما ، الى ما يصحب هذا الشىء عادة ، هو الشعور أو التاثير الذى يساعدنا على تكوين فكرة القوة او الارتباط الضرورى ٠ وليس هناك تفسير ابعد لذلك »(٨٦) ، ومن ثم فانه يستخلص ما ياتى :

« عندما نقول ٠٠ ان شيئا ما ارتبط بشىء آخر ، فان ما نعنيه هو انهما قد اكتسبا ارتباطا فى فكرنا ، وتسببا فى حدوث هذا الاستدلال الذى دفعنا الى اعتبار وجود احدهما دليلا على وجود الشىء الآخر ٠ وهذه نتيجة ربما تبدو غير مالوفة نوعا ، ولكنها تستند على دليل كاف » (٨٦) ٠

اجل ! لقد أصاب هيوم ٠٠ ان هذه النتيجة تبدو غير مالوفة نوعا وهذا اقل ما يمكن أن يقال عنها ، لأنها تعنى النظر الى تصور الارتباط الضرورى بين حادثين على انه شيء ذاتى بحت مستمد من ارتباط نشعر به بحكم العادة فحسب بين افكارنا وهذه الأحداث ٠ ولربما بدا بالتأكيد أن هذا ليس ما نعنيه عندما نذكر « العلية » كارتباط بين الأشياء ٠وعلى أقصى تقدير ان هذا كل ما يحق لنا أن نعنيه لو صح أن النتائج التى اهتدى اليها هيوم ـ كما يزعم ـ قد استندت الى دليل كاف ٠ ولو كان ذلك كذلك ، فان هذا سيعنى أن تفسيرنا المألوف لتصور العلية يجب أن يتعرض لتحوير أساسى ٠

ولكن هل حقا : اعتمدت هذه النتيجة على دليل كاف ؟ » ولربما كان هيوم مصيبا حول ما ذكره عن كيف ننظر لأشياء ما على انها علة اشياء اخرى ، ولربما كان محقا أيضا فى القول بأن التأثيرات التى ذكرها هى الشيء الوحيد الذى يمكن أن يهتدى اليه ، والذى يحمل اقل شبه بتصور « الارتباط الضرورى » ، ولكن النتيجة التى وصل اليها لا تتبع ذلك اللهم الا اذا قبلنا اعتقاده بانه فى حالة عدم وجود تأثير ، فانه لن تكون هناك أية فكرة على الاطلاق ، وأنه اذا لم يناظر أى مصطلح أحد التأثيرات ، فانه سيكون محض لغو ٠

ولكن ما الذى يدفعنا الى قبول ما اعتقده ؟ ولماذا لا نستنتج بدلا من ذلك باننا هنا حيال أمثلة مضادة للدعوى التى جاءنا بها هيوم ،وأن تحديه قد قبل ، وانه لم يثبت قدرته على الاتيان بتفسير كاف للنموذج الذى مر بخاطره عن الفكرة التى لدينا ؟ ٠ فاذا لم نكن على استعداد للتسليم باننا لم نعن ماهو أكثر مما قاله هيوم ، عندما تحدثنا عن العلية ، واذا لم نكن على استعداد للاعتراف بأن فكرتنا عن العلية خالية تماما من المضمون ذى الأهمية مادامت تذهب الى ما هو أبعد من الوصف الذى قدمه لها ٠ فاننا سنساق الى الاستنتاج بان هذا المثل قد دلنا على أن لدينا فكرة واحدة على الأقل ، لا تعد مجرد مستنسخ من مدرك حسى ما ، وانها تعد بمثابة مثل مضاد لادعاء التجريبيين عن أصل افكارنا ومضمونها ٠ ولقد كان هذا هو الرأى الذى استنتجه كانط وكان من العوامل التى ساقته الى اتخاذ موقف مختلف ٠

العقـــل والـــواقع :

فلننتقل الآن الى الحديث عن عدد من القضايا التى تثار فى معرض الكلام عما يذكره هيوم عن العقل والنفس والجسم والأشياء ، يعنى العالم

الخارجى بوجه عام · وهذه القضايا هى : ما الذى بمقدورنا أن نعرفه عن وجود هذه الأشياء وطبائعها ، تبعا لما قاله ؟ وما هو المعنى – لو وجد – الذى يستخلص من امكان الحديث عنها ؟ وكيف يفسر هيوم افكار هذه الأشياء التى لدينا ، أو التى نظن انها لدينا ؟ والى أى مدى تؤدى الأشياء التى قالها هيوم بالذات عن الأفكار الخاصة بها الى ما يتجاوز النظرة التجريبية عن اصل افكارنا ومضمونها ، التى التزم بها ؟

ولقد بين هيوم فى بعض الفقرات أنه على استعداد للحديث عن طبيعة العالم كشىء مستقل عن افكارنا ، وخاضع لقوى ومبادىء اخرى مختلفة عن القوى والمبادىء التى تحكم ارتباط افكارنا كل منها بالأخرى ، فنراه مثلا يتحدث عن حقيقة امكان وجود « نوع مسبق من التناغم بين اتجاه الطبيعة وتعاقب افكارنا ، وانه رغم أن القوى والطاقات التى تتحكم فى الطبيعة غير معروفة لنا البته ، فان لأفكارنا وتصوراتنا مسارا يتماثل ومسار الأشياء الأخرى فى الطبيعة »(٦٧) · كما أن « مشاهد العالم تواصل التحول ، وتتعاقب الأشياء وراء بعضها البعض دون توقف ، ولكن القوة أو الطاقة التى تحرك آليات الطبيعة مخفية تماما عنا ·· (٧٥) » ·

هنا يبدو ان هيوم قد سلم بان الحديث عن العالم الخارجى القائم ، والذى يعمل مستقلا عن مدركاتنا وافكارنا أمر لا يخلو من مغزى ، حتى رغم قوله اننا بحكم عدم ادراكنا – على نحو مباشر – لأى شىء ماعدا مدركاتنا او افكارنا ، فانه ليس بمقدورنا ان نعرف اى شىء عن هذا العالم ·· ولولا ذلك ما تسنى له القول باحتمال وجود نوع من « التناظر » بين مدركاتنا والعالم الخارجى(٦٨) · وفضلا عن ذلك ،فانه بينما يعترض على نسبة الكيفيات الثانوية او الكيفيات الأولية للأشياء الموجودة مستقلة عن عقولنا ، الا أنه يبدى استعدادا – على ما يبدو – للاقرار بانه مما له دلالة ومن المعقول الاعتقاد بان مدركاتنا ترتد الى أصل او مصدر مستقل عنها ، ومن ثم رايناه يكتب ما يأتى :

« انتزع من المادة كل كيفياتها المعقولة ، أى الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية معا · فى هذه الحالة فانك ستكون قد حطمتها ولم تترك اكثر من شىء مجهول تماما ، لا يقبل التفسير كعلة لمدركاتنا · ان ما سيتبقى سيكون شيئا شائها ، بحيث لايراه اى شاك جديرا باى كلام عنه » (١٠٤) ·

ان تصور الشىء غير المعروف الذى يدفعنا الى الحصول على مالدينا من مدركات قد يكون « شائها » ، ولكن حقيقة استعداد هيوم بالسماح

بوجوده تبين أنه لا يراه لغوا محضا · ولم يكشف هيوم عن أى ميل للاعتراف بوجود هوية بين هذا الشىء غير المعروف وبين الله (كما فعل بركلى) أو بينه وبين العقل نفسه · وعلى العكس ، فان ملاحظاته الأخرى ، والتى سبق أن اشرنا اليها يبدو انها بينت انه ربما كان ميالا الى الاعتقاد بأن هذا الشىء شىء مادى اكثر منه روحى ·

وهيوم على استعداد ايضا للكلام عن العقل او الروح والجسم ، واعتبارهما شيئين مختلفين ، بالرغم من اعتقاده أيضـــا بأن طبيعتيهما الحقة ، والطريقة التى يترابطان بها غير معروفة لنا ، ويجب أن تبقى كذلك ومن ثم فانه يقول :

« هل هناك مبدأ ما فى الطبيعة برمتها اكثر خفاء من مبدأ اتحاد الروح والجسم الذى يفسر كيف يكتسب جوهر روحى مفترض مثل هذا التأثير على جوهر مادى ، بحيث تتمكن اكثر الأفكار رفعة من حفز المادة ، رغم ما عرف عنها من غلظة وثقل » (٧٦ ـ ٧٧) · ويقول هيوم : اننا نجهل الوسيلة التى تتبعها الأجسام فى التعامل بعضها مع بعض » · ويذكر : « اننا نجهل ايضا الوسيلة أو القوة التى يعتمد عليها العقل فى افعاله فى ناحية علاقته بذاته ، أو علاقته بالجسم » (٨٣) · ولكن هيوم لم ينزع الى الاستنتاج ارتكانا الى جهلنا بهذه الأمور ، عدم جدوى الحديث عن هذه الأشياء · والواقع انه يبدو وكأنه قد اعتنق شـــيئا شبيها بالمذهب الثنائى ، لأنه يتحدث عن وجود احداث ذهنية ، واحداث فزيائية ، ورأى الشيئين مختلفين ، واعترف بوجودهما الحقيقى معا ، ويقول :

« اننا نعرف من دروس التشريح أن المصدر المباشر للقوة فى الحركة الارادية ليس الجزء العضوى ذاته الذى تحرك ، وانما عضلات واعصاب معينة ، وارواح معينة تتزايد سرعة الحركة من خلالها فى حالات متعاقبة الى أن تصل الى العضو نفسه الذى تعد حركته الغاية المباشرة للفعل الاختيارى ·· هنا يريد العقل حادثة ما ، وعلى الفور تنتج حادثة اخرى ، غير معروفة لنا وبعيدة الاختلاف تماما عن الحادثة المقصودة » (٧٧ ـ ٧٨) ·

ان مثل هذا الكلام يدعو الى الاستغراب · فهنا نصادف هيوم يعتقد ـ تارة ـ اننا لا ندرك ادراكا مباشرا أى شىء خلاف تأثيراتنا وافكارنا ، وأن جميع افكارنا لا تزيد عن كونها مستنسخات من تأثير أو اكثر من تأثيراتنا · ثم نراه ـ تارة اخرى ـ يعتمد على مصطلحات مثل « عقل » و « نفس » و « جسم » و « اشـــياء » و « طبيعة » ، وليس بين هذه

المصطلحات ـ مثلما استعملها هو بالذات ـ ما قد يبدو من المصطلحات التى تناسب معنى « الأفكار » التى وصفها بانها مستنسخات من تاثيراتنا . وينبغى أن لا يخفى لماذا يعتقد هيوم ، فى استحالة حصولنا على معرفة وجود هذه الأشياء ، وأية طبيعة من هذه الطبائع الفعلية ، مادمنا قد سلمنا باننا لا ندرك قط ادراكا مباشرا أيا منها ، وبعد أن سلمنا بأن لاشىء غير التجربة المباشرة بمقدورها ان تزودنا بما يشبه معرفة الأمور الواقعة والوجود . ولكن لعل هذه المسالة تستحق شيئا من الفحص قبل أن ننتقل الى بحث ما يذكره هيوم عن ما لدينا من تصورات عن هذه الأشياء .

وفى كتاب Inquiry ، جاءت أغلب ملاحظاته على هذه القضية فى القسم الثانى عشر ، وما يذكره فى هذا الشأن قد نزع فى الأغلب الى تاييد الكثير من حجج بركلى الانتقادية ونتائجها السالبة . اذ يبدأ هيوم بملاحظة ان البشر بوجه عام « يزعمون ان الصور ذاتها التى تتراءى لهم فى الحواس هى بعينها الأشياء الخارجية .. التى يعتقدون أنها موجودة مستقلة عن مدركاتنا ، وانها خارج عقولنا القائمة بادراكها » (١٦٠) . ولكنه يرى أن هذا الموقف يعجز عن الصمود أمام « أوهى قدر من الفلسفة التى تعرفنا ان ما يتراءى للعقل لا يزيد عن صورة أو مدرك » (١٦٠) ويقول هيوم : « ان هذه الظاهرة هى من املاء العقل بكل وضوح » . انها من النتائج المترتبة على اعتماد جميع الكيفيات التى ندركها على عقولنا . وهنا يعيد هيوم طرح حجة بركلى بايجاز ، ويرى انها تصدق عن الكيفيات الأولية بنفس درجة صدقها عن الكيفيات الثانوية (١٦٢ ـ ١٦٣) . وكانت أول نتيجة يستخلصها من ذلك هى « أن الموجودات التى نتصورها عندما نصف بعض أشياء بانها : هذا البيت او هذه الشجرة » .. الخ ، لا يتعدى كونها مدركات فى العقل » (١٦١) .

وفى هذا القول يتفق هيوم تمام الاتفاق وبركلى ، كما يتماثل معه عندما ينتقل بعد ذلك الى الهجوم على تصور لوك للنظرية العلية للادراك الذى اتجه الى تفسير الادراك بالرجوع الى ما تحدثه الأشياء الخارجية من أثر يتشابه ومدركاتنا الحسية على انحاء مختلفة ـ على أعضائنا الحسية . غير أن هيوم لم يعترض على نظرية لوك ويصفها بالمزيف ، أو بانها هراء كما ذهب بركلى . ورأيناه بدلا من ذلك يقتصر على الزعم بأنه لا وجود لدينا لأى أسس نستند اليها فى تبرير صحتها :

« ان من المسائل التى يحتاج فيها الى الاستشهاد بالوقائع ، محاولة اثبات أن المدركات الحسية قد أحدثتها أشياء خارجية مشابهة لها . فكيف

يستطاع حسم هذه المسألة ؟ بالتأكيد بوساطة التجربة كباقى المسائل الأخرى ذات الطبيعة المماثلة • ولكن فى مثل هذه الحالة ، فان التجربة ستلوذ بالصمت ، ويجب أن يحدث ذلك • ففى غير استطاعة العقل أن يستحضر أى شىء سوى المدركات ، وفى غير مقدوره أنيهتدى الى تجربة تبين له ارتباط هذه المدركات بالأشياء • وعلى هذا يكون افتراض مثل هذا الارتباط غير قائم على أساس من الاستدلال » (١٦١ ــ ١٦٢) •

ان هذه النتيجة منطقية للغاية اذا سلمنا بأن « ما يظهر للعقل لا يتعدى المدركات » • غير أن هيوم لم يسترسل فى القول بأن علة مدركاتنا لابد أن تكون روحية فى طبيعتها مثلما فعل بركلى ، ولم ينزع حتى الى القول بأنه من الهراء الزعم بأن تصور مدركاتنا ذاته له علة (أو أن تصور الأشياء المادية ذاته له شىء أشبه بالطبيعة الذاتية) • اذ كانت النتيجة التى اهتدى اليها هى الشك بعد أن رأى انه لما كانت تجربتنا قاصرة على مدركاتنا ، فليس بمقدورنا استخلاص أى نتائج عقلانية عن مصادرها •

الظاهر أن هيوم عندما يبدى استعدادا للاعتراف بتصور وجود شىء ما غير معروف ــ ولا يقبل التفسير كعلة « لمدركاتنا »فانه يثبت بذلك انه كان من حيث المبدأ على استعداد لقبول احدى صــــور النظرية العلية للادراك ، وان كان لم يشعر ان باستطاعتنا الحصول على أية معرفة بما ينبغى أن تكون عليه علة مدركاتنا • وفى الحق فانه حتى لم يعتقد أن وجود مدركاتنايكفى لاثبات وجود شىء ما مستقل عنها ، فليس بمقدورنا الحصول على معلومات خاصة بهذه الناحية • فرغم انه باســــتطاعتنا افتراض وجود شىء ما قد أحدث مدركاتنا ، الا انه من المتعذر اثبات وجوده اعتمادا على التجربة المباشرة ، وليس بالاستطاعة اثبات ذلك قبليا لأن حدوث فكرة الادراك دون وجود علة لا يدل على حالة تناقض ذاتى من الناحية المنطقية •

ان ما يتبع ذلك هو انه بالرغم من امكان كلامنا عن وجود الأشياء والعالم الخارجى مستقلا عنمدركاتنا ، وعلىالرغم من امكان تحدثنا عن وجود أجسامنا كأشياء مستقلة عن عقلنا ، الا انه ليس بمقدورنا اطلاقا الحصول على أية معرفة بوجودها المستقل ، أو عن طبائعها فى ذاتها (اذا كان لها وجود مستقل) كما انه من من المتعذر تمشيا مع ما يردده هيوم . وفيما يتعلق بهذه الناحية أن نحصل على أية معرفة بوجود طبيعة عقولنا ، ما لم يتوافر لنا نوع ما من التجربة المباشرة لها • فعلينا أن نلوذ بالصمت

فيما يخص هذه الجوانب ، وبذلك يكون « الشك » ، وليس اتباع المذهب المادى أو اللامادى هو الموقف السليم الأوحد ، لأن اى قول موجب فى هذه النواحى يتجاوز ما باستطاعة التجربة المباشرة أو العقل تعريفه لنا .

من هذا يتضح انه بمقدار ما يتاح لنا منمعرفة ، فانه لا يحق لنا الكلام عن الجواهر المادية أو الجواهر الروحية . وعندما تتحدث عن أى شيء – كالكرس أو التفاحة مثلا – فانك لا تكون قد أشرت الى ما هو أكثر من مجموعة من الكيفيات التى تحدث متآنية فى تجربتنا . فليس بمقدورنا أن نعرف عن طريق التجربة البنية الأساسية الكافية وراء هذه الكيفيات ، التى تلم شملها ، ولكن أقصى ما يحق لنا قوله عنها هو أننا ندرك حزما من الكيفيات ذاتها ، التى يجوز وصفها بأنها موجودة داخل عقولنا فحسب وهكذا يكون هيوم قد اتفق هو وبركلى فيما يتعلق بحالة الأشياء ومدى معرفتها ، ولكنه يبتعد عنه عندما يعترض على القول بامكان اتباع الموقف عينه فيما يختص بالنفس . ولعله يتفق فى هذه الحالة اكثر من ذلك ولوك ، الذى كان قد اعتقد أن تصور الجوهر الروحى اما أن يقف على قدميه مع تصور الجوهر المادى ، أو يسقط معه . والاختلاف الوحيد بينهما فى هذا الشأن هو أنه بدلا من أنيستخلص من ذلك امكان نهوض هذين الجوهرين سويا ، فانه اكتفى بدلا من ذلك – وفيما يتعلق بمعرفة وجودهما وطبائعهما (الجوهر المادى والجوهر الروحى) – بالقول بسقوط هذين الجوهرين معا . فليس لدينا اى تجربة ادراكية للنفس ، ولا للجوهر المادى على السواء . وفى كتابه Treaties of Human Nature يقول :

« عندما أغوص غوصا عميقا داخل ما أسميه نفسى ، فاننى اتعثر دائما فى مدرك أو آخر كالحرارة أو البرودة والضـــوء والظل والحب والبغض والألم والمتعة . وليس بمقدورى أن ألفى نفسى فى أية لحظة من اللحظات بدون ادراك ،وليس بمقدورى قط أن أشـــاهد شيئا ما خلاف المدرك » (٢٥٢) .

وبعبارة أخرى ، فليس لدينا اى تأثير واحد يناظر المصطلح «نفسى» وكل ما بوسعنا أن نجربه هو تنوع فى المدركات الحسية والمشاعر الحسية . ويستخلص هيوم من ذلك أننا اذا نظرنا الى ما يحتمل أن يشير اليه مصطلح نفس فى تجربتنا ،فاننا سنرى أنه لا يدل على ماهو أكثر من طائفة من التأثيرات التى لدينا ، ويقول : « ان النفس لا تزيد عن كونها حزمة أو مجموعة من مختلف المدركات التى تتعاقب بسرعة لا يمكن لادراكنا ملاحقة ما هو أكثر من تحولاتها وحركتها (نفس المصدر) . ولعل هيوم يقصد

قول كل ذلك ، لأنه لم يرتض القول بأن مصطلح النفس لا يعنى أى شىء على الاطلاق ، ولا يدل على أى شىء بتاتا (تمشيا مع النظرة التى التزم بها والتى ترى أن المصطلح لن يكون له أى معنى الا اذا أشار فى نهاية الأمر الى تأثيرات ما بالذات ، أو مجموعة من التأثيرات) ولقد اعتدنا افتراض أن المدركات أشياء ما لدينا ، ويعترف هيوم ذاته بأنها فى العقل ، غير انه قد اتضح الآن أن هذه المدركات هى نحن بالذات ، وأن العقل هو مجرد « حزمة من المدركات أو مجموعة منها » ٠

ان هذا على اية حال هو مذهب هيوم عنأصل افكارنا ومضمونها الذى ارغم على الجهر به بعد أن اقتصر على عدم الاعتراف بغير النتائج المؤيدة بالتجربة ٠ غير انه لم يتوقف عند هذا الحد ٠ اذ يعترف بأن أفكارنا عن الأشياء والنفس تدل فى واقع الأمر على احتوائها على ماهو أكثر من تصور مجموعة من الكيفيات المتمايزة الدائمة التحول ، والتى لا تظهر الا فى حالات متقطعة فى الوعى ٠ واعترف ايضا بأن فكرتنا عن العلية تدل على ما هو أكثر من تصور الاقتران المستمر بينأحداث من نوع ما ٠ اذ تدل فكرتنا عن العلية على تصور وجود ارتباط ضرورى بين أنواع الأحداث محل البحث ، كما تتضمن افكارنا عن الأشياء والنفس بوصفها أفكاراً عن جواهر وليست مجرد افكار عن الكيفيات ، على دلالتها على تصـــورى الاتصال والهوية (الوحدة) ٠ ان هذه الناحية تثير مشكلة عند هيوم اذا راعينا النظرية التى ذكرها عن افكارنا ومضـــمونها ، اذ يتضـــح عدم استعداده على الاصرار على القول بأن افكارنا عن الأشياء والنفس ستخلو من المضمون ذى المغزى لو انها اشتملت على هذه العناصر الاضافية ٠٠ غير أن المشكلة التى تستشار من جراء ذلك من المشكلات التى يعتقد هيوم أن بوسعه التغلب عليها ٠ ولقد تشابهت طريقته فى حلها هى والطريقة التى اتبعها فى نظرته الى تصور الارتباط الضرورى فى حالة فكرة العلية ٠

ففى حالة فكرة العلية ، رأينا كيف يحاجى ويقول بأن لدينا تأثيرا مناظرا لفكرة الارتباط الضرورى ، ولكنه ليس من التأثيرات التى يستطاع ادراكها موضوعيا ٠ انه تأثير يفسر على أنه شىء ذاتى أى على انه شعور أو تأثير يحدث من أثر نوع من الميل الى الاعتقاد بأنه عندما تحدث احدى الوقائع ، فاننا سنتوقع حدوث واقعة بالذات فى أعقابها ٠ ولقد ثبت هذا الاعتقاد فى الخيال من تأثير تجربة استمرار اقتران أحداث من هذا النوع ويذكر هيوم أن النوع ذاته من الشىء يحدث فى حالة أفكارنا عن الأشياء والنفس ٠ فلا تناظر بين تصوراتنا « للاتصال » والهوية » ، ويعدان من

مقومات هذه الأفكار ، وبين أى شىء يدرك ادراكا موضوعيا · ولكن ثمة تناظرا بينهما وبين تأثيرات ذاتية ما ، أى بعض المشاعر التى ترسخ فى الخيال ·

ويعتقد أن هناك مبدأين لتداعى الأفكار هما « المشابهة » و « التجاور » فعندما تتشابه بعض مدركاتنا الحسية بعضها ببعض ، أو عندما يحدث بعض منها متآنيا —وهذا يحدث بصفة متكررة — فان هذا يدل ، كما يعتقد هيوم على أن لدى العقل ميلا للجمع بينهما أو اعتبارهما متحدين · ويميل العقل الى اسقاط هذه الوحدة على ما هو أبعد من اللحظة التى ندرك فيها بالفعل حدوث ارتباط بين التأثيرين محل البحث ، كما يميل الى اعتبار أن ما بينهما من اتصال وهوية أمردائم · وهذا يحدث فى خيالنا فحسب ، ويرجع ذلك الى استعداد العقل للجمع بينهما على هذا النحو · وتستثار من أثر ذلك بعض مشاعر ذاتية عند ادراكنا لأحد الأشياء · ويرى هيوم أن هذه المشاعر بمثابة التصورات المناظرة لتصورى الاتصال والهوية ·

وعلى هذا النحو يظن هيوم أنه قد وفق فى بيان كيف لا تتصف أفكارنا عن الأشياء والنفس بخلوها من الدلالة مادامت تتضـــمن هذه التصورات ، وأنه استمر فى الوقت نفسه مخلصا لنظريته التجريبية التى تصف الأفكار بأنها لا تزيد عن مستنسخات لتأثيرات من نوع أو آخر · ولكن هنا أيضا ، وكما حدث فى حالة العلية نلاحظ أن التأثيرات التى تحدث عنها ما هى الا تأثيرات ذاتية فى أصلها ، ويتضح أيضا أن نواحى اتصال الأشياء والنفس وهويتهما وكذلك الارتباط الضرورى بين العلل والمعلولات ما هى الا أشياء أقرب الى خرافات مخيلتنا التى نسقطها على مدركاتنا · انها مشاركات من العقل فى التجربة أكثر من كونها تصورات مستمدة مباشرة من المدركات الحسية ذاتها (و سنرى أن هذه النظرة لم تبتعد كثيرا فى هذه الناحية عما سيقوله لنا كانط) ·

ولكن ينبغى التنبه الى أن هيوم لم ينكر انكارا مطلقا أن الأشياء لا تحتوى فى نظر العقل على ما هو أكثر من حزم المدركات التى تسقط عليها خرافات الهوية والاتصال ، مثلما لم ينكر بتاتا وجود أشياء لها وجود مستقل عن العقل تدفعنا الى الحصول على مدركات عنها ، وبينها ارتباط ضرورى ، نعم انه لم ينكر مثل هذه الأشياء ، ولكن الأرجح هو أنه يعتقد انه ليس بمقدورنا معرفة أى شىء عنها على نحو أو آخر · ان هيوم يقتصر فى كلامه على الأفكار الموجبة التى لدينا عن العلية والأشياء

والعقل أو النفس ، وعلى التفسير الذى بالاستطاعة تقديمه عن اصل هذه الأفكار ومضمونها ٠

ثمة القليل مما يمكن أن يقال عن موقف هيوم من « الأشياء » ـ بوجه عام ـ وايضا فيما يتعلق بالجسم وعلاقته بالعقل ٠ وبالرغم من ان هيوم يتحدث عن هذه الأشياء وعن الجسم بوجه عام وكانه بالاستطاعة تصور وجود هذه الأشياء مستقلة عن مدركاتنا (أو على الأقل عن وجود شيء ما يناظر ادراكنا لهذه الأشياء مستقلا عن ادراكنا لها)، الا أنه يرى أنه ليس بمقدورنا الحصول على معرفة او تجربة لهذه الأشياء ٠ اذ تقتصر افكارنا عنها على مجموعة من المدركات الحسية التى لا وجود لها فى غير عقولنا ، والتى نفرض عليها تصـــورات « كالاتصال » و « الهوية » و « الارتباط الضرورى » نتيجة لتأثير عدد من الميول tendencies الفعـــالة فى العقل ، التى تتماشى معها عند تنظيمها لأفكارها والربط بينها ٠

من هذا يتضح انه بالنظر الى ان الأشياء تتصور وكانها أنواع من الكيفيات التى نربطها بهذه الأشياء عادة ، فان معنى ذلك هو اقرار هيوم للوصف الذى جاء به بركلى للأشياء ، حتى وان نزع الى التحدث عنها مثلما تفعل الكافة فى حياتنا اليومية الدارجة ٠ ويصح القول نفسه فيما يختص باجسامنا ٠ فاما أن يفهم جسمى على انه مجموعة من المدركات الحسية التى لدى ، ترتبط بالمجموعات الأخرى لمدركاتى الحسية ، مثلما تترابط احدى مجموعات « التأثيرات » بمجموعة اخرى (وان كان هيوم يحار فى معرفة كيف يتحقق ذلك ؟!) ، أو يفهم جسمى كشىء له وجود مستقل عن هذه المجموعة من المدركات الحسية التى لدى ٠ وفى هذه الحالة ستكون طبيعته ووجوده متجاوزين لحدود معرفتى ، وتكون علاقته بعقلى غير مفهومة تماما ٠

وربما دهشنا ، لأنه كان من المفروض أن يمتنع هيوم عن التحدث (عن الأشياء والجسم والعالم المادى بوجه عام) وأن يكف عن القول بوجودها مستقلة عن مدركاتنا وافكارنا مادام يعتقد انه ليس بمقدورنا ـ من حيث المبدأ ـ اجراء اى تجربة خاصة بذلك ، مادام يعتقد ان مثل هذه المصطلحات لن تعنى شيئا اذا تعذر ردها الى المدركات الحسية أو للأفكار التى تعد مستنسخة من هذه المدركات ٠ ولقد سبق لبركلى أن استنتج بناء على الافتراض ذاته ، أن القيام بذلك ضرب من اللغو ٠ فلماذا

لم يقتد به هيوم ؟ • الظاهر أن الاجابة عن ذلك هى انه بينما يعتقد هيوم ان قول أى شىء ذى بال عن مثل هذه الأشياء أمر متعذر ، وانه بينما يقر بعجز كلماتنا عن التعبير عن أى شىء عندما نتحدث عنها ، وبينما لا توجد لدينا ايةفكرة عنها ذات مضمون ومغزى، الا ان جميع هذه المبررات لا تجيز الاستنتاج بعدم وجود أى شىء غير ما ندركه ادراكا مباشرا • ومن هنا ولما كان من المتعذر استبعاد امكان وجود شىء آخر ، فانه سيظل بالاستطاعة القول بوجود أشياء اخرى ، شريطة أن لا ننسى عدم قدرتنا على معرفة أن هناك مثل هذه الأشياء ، وانه ليس باستطاعتنا قول أى شىء ذى بال عنها حتى لو كانت هناك •

ولكن بينما لا يتعرض تحليل هيوم لأية مشكلة حقة منجراء كل ما ذكرنا ،الا أن هناك مشكلة حقة ربما تثار حول اشاراته المستمرة الى العقل ودوره • وتنطبق الملاحظات التى قالها عن النفس انطباقا مباشرا على العقل • فالعقل شىء ليس بمقدورنا اطلاقا أن ندركه ، كما هو كذلك ، ومن ثم فربما بدا أن ما يتبع ذلك هو الاعتقاد بعدم توافر أية فكرة حقة عنه باستثناء كونه حزمة من المدركات التى يسقط عليها ما يشبه الوحدة والاتصال •• ولكننا نراه يقول : « لايمكن الشك فى أن العقل مزود بجملة قوى وملكات ، وأن هذه القوى والملكات متمايزة كل منها عن الأخرى »(٢٢) • وأكثر من هذا ، فانه عند حديثه عن كيفية اهتدائنا للأفكار الخاصة « بالعلية » و « الأشياء » و « النفس » ، رأيناه يتحدث عن تصورات شتى (كالارتباط الضرورى والاتصال والهوية.) التى يصنعها الخيال ويسقطها العقل على مختلف التأثيرات التى يدركها العقل • وما ذكره عن أن العقل يعمل تبعا للمبادىء الثلاثة لتداعى الأفكار التى تعرف عليها (راجع القسم الثالث) •

1 ومن غير المعقول ان نتحدث عن جميع هذه الأشياء وعن غيرها من الأشياء المماثلة التى ذكرها هيوم على غرار ذلك ، ثم نعتقد فى الوقت نفسه ان العقل عبارة عن حزمة من المدركات ليس الا ! فليس بمقدور « حزمة المدركات » النهوض بجميع هذه المهام • ولربما صح ما يقوله عن أن العقل أو النفس ليسا من الأشياء التى توافر لأحد مدرك حسى عنهما • غير أن أقواله قد تطلبت منه استمرار الاشارة الى فاعلية ما ليس مجرد مدرك حسى ، أو حزمة مدركات حسية • ولربما لا يكون تصور العقل مستنسخا من « تأثير » ولكنه من التصورات التى لا غنى عنها عند وصف حالة تأثيراتنا ، وطريقة حدوثها وتنظيمها •

واذا راجعنا تحليل هيوم لأصل افكارنا ومضمونها سنرى اما ان تكون فكرة العقل ضربا من الهراء او تكون من الخرافات· بيد أن نظريته فى المعرفة والادراك ستصاببالتفكك مالم يذكر استثناء واحدا لهذا التحليل حتى يستطاع الاعتراف بمشروعية التحدث عن افعال العقل ودوره ، ولربما كان التحليل الذى طرحه عن فكرة النفس صحيحا ، اذا فهم على أنه يعنى بالنفس الشخصية التى أصفها طورا « بانا » وطورا آخر « بانت » عندما اتحدث عن شخصيتك · غير أن التحليل ذاته لن يصلح للتطبيق على فكرة النفس اذا فهم هذا المصطلح على انه يشير الى ذلك الكيان الذى يعنى « الذات المدركة » ، التى لها فاعلية على التاثيرات التى تدركها طبقا لمختلف الوسائل التى أوردها هيوم· ولا يكتشف وجود هذا الكيان بوساطة الادراك الحسى ، ولكنه يفترض منطقيا افتراضا مسبقا ، اعتمادا على نوع التحليل الذى أجراه هيوم للادراك والمعرفة · هذه هى احدى النقاط التى سيرى كانط ضرورة اجراء تعديل موقف هيوم منها تعديلا جذريا ·

وهنا تعديل جذرى آخر لموقفه ربما بدا مطلوبا فيما يتعلق بما ذكره عن افكارنا عن « العلية »و « الأشياء » و « النفس » · وينصب على تفسيره لعوامل او عناصر « الارتباط الضرورى » و « الاتصال » و « الهوية » (الوحدة) فى هذه الأفكار · وينســـاق هيوم من اثر ادراكه لأن هذه العناصر هى التى تكون جانبا هاما من افكارنا عن العلية والأشياء والنفس ومن اثر ملاحظته الثاقبة بان جميع هذه التصورات ليست مستنسخة من اى مدرك حسى – من جهة ، ومن اثر مذهبه التجريبى الذى يرى أن جميع الأفكار مستنسخة من التاثيرات ، من جهة اخرى ، ينساق الى القول بأن هذه التصورات تناظر مشاعرنا او تاثيرات داخلية عندنا من صنع الخيال ومن صنع افكارنا تمشيا مع بعض ميول أو استعدادات عقولنا · ولكن هل يصح القول بأن هذه التصورات مستنسخة من اى شىء آخر · أو انها تتماثل فى هذا الشأن هى وتاثيراتنا الداخلية او مشاعرنا كالحب والبغض والبهجة والألم ·

ان الذى ســـاق هيوم الى الزج بالتاثيرات فىمعرض كلامه عن ميول العقل هو الرغبة فى النظر الى مجموعات الكيفيات على انها جواهر موحدة ، والنظر الى الأشياء الدائمة الاقتران بعضها ببعض على أنها مترابطة بالضرورة ، لاضطراره الى انقاذ نظريته التى ترى أن جميع افكارنا مستنسخة من تاثيراتنا · ولا يلزم ان نرفض اعتقاده بأن « الارتباط الضرورى » و « الاتصال » و « الهوية » (او الوحدة) التى ننسبها

للأشياء هى صفات ترد فى الحق الى العقل الذى صنعها مشاركة منه فى التجربة ، وليس ضروريا أن نعترض على تحليله لهذه الأفكار بناء على ذلك ، فبمقدورنا أن نسلم بنقطته الأساسية ونرى مثله أن هذه التصورات ليست مستمدة استمدادا مباشرا من المدركات الحسية ، ولكنها بالأحرى مقولات يسقطها العقل على هذه المدركات تمشيا مع قواعده أو مبادئه . وان كنا نرى أن هذه المقولات او التصورات ليست مستنسخة من اية تاثيرات من اى صنف ، ولكنها بالأحرى افكار تتبع تنظيم العقل او تكوينه .

وفضلا عن ذلك ، وحتى اذا صح أن عقولنا بحكم تكوينها أو تنظيمها هى التى أنتجت هذا النوع من المشاعر الداخلية التى يمكن ادراكها ، كما ذهب هيوم ، فانه لن يحق لنا حتى لو سلمنا بذلك أن نقر وجود تناظر بين افكارنا المتعلقة بالعلية والاتصال والهوية (أو الوحدة) ، والمشاعر التى انتجتها ، ولكنها تناظر التكوين الذهنى الذى كان وراء حدوثها . وليس من شك أن هذا التفسير يتوافق وما ذكره هيوم عندما لم يكتف بتحديد مشاعر بالذات وراء ذلك، ولكنه نزع الىارجاع ذلكالى استعدادات خاصة بالذهن ، ويحجم هيوم عن الاعتراف بذلك ، ولكن وحتى اذا رأيناه يعتقد بأن الأفكار من هذا القبيل تتسم بالذاتية ، فانه لا مندوحة من ردها الى افعال عقولنا ، وليس الى الظواهر التى ندركها ، فليس بالمقدور اعتبارها مستنسخات من التاثيرات بغير وقوعنا فى مفارقات . ولربما صح القول بأنها افكار حصلنا عليها خلال التجربة وتأملنا لتاثيراتنا ، ولكن هذا لا يعنى انها افكار ترد الى اى تأثير من هذه التاثيرات بالذات فالأرجح هو وصفها بالأفكار التى ترجع الى تكوين الذهن أو تنظيمه ، وأننا نكتشفها عندما نحلل كيفية تداعى افكارنا بعضها ببعض ، ولو صح هذا التفسير ، ستكون هناك استثناءات هامة لما ذكره التجريبيون عن أصل افكارنا ومضمونها ، كما ذهب كانط .

فـــرض الله:

يعد كتاب هيوم Dialogues Concerning Natural Religion واحدا من اهم المراجع فى فلسفة الدين . والحق فانه يصح وصفه بنقطة تحول فى تاريخ اللاهوت الفلسفى ، لما تضمنه من افكار معارضة للأفكار الدوجماطيقية الراسخة ، واعتراضات على ما سبق أن ذكره امثال لايبنتز واسبينوزا من صفات الهية لا تتيح للانسان الا أصغر قدر من حرية الاختيار بين الايمان واللاايمان ، باعتبار الايمان يتطلب قفزة تذكرنا

بالقفزة الشهيرة التى حدثنا عنها الفيلسوف الوجودى كيركجورد (فى القرن التاسع عشر) • وتحاول فلسفة الدين أن توائم بين أطراف غريبة • فلعله من الصعب تصور كيفية اشتراك شخصيتين بعيدتى الاختلاف كشخصية هيوم وشخصية كيركجورد فى الايمان بعقيدة واحدة (وما أشبه هذه الحالة بشخصين يشعر كل منهما بالاغتراب عن الآخر ويفرض عليهما الاشتراك فى النوم فى فراش واحد !) اذ تحاول فلسفة الدين التوفيق بين الغرباء فى مسائل العقيدة والمرغمين على قبول مبادىء مشتركة • ولكن على الرغم من الاختلاف الجذرى بينهما فيما يتعلق بنظريتهما الفلسفية العامة ، والموقف الذى اهتديا اليه فىنهاية المطاف (كيركجورد المسيحى المؤله وهيوم المصر على الابتعاد عن الايمان) الا انهما اتفقا فى الواقع على اعتبار اللاهوت العقلانى أو « الطبيعى » قد أخفق فى محاولته اثبات وجود الاله المسيحى ، وفى استنتاجهما وجوب عدم النظر الى الايمان الدينى كمسألة عامة ، باعتباره مسألة لاعقلانية أساسا وبالضرورة •

ولم يشعر الفلاسفة وعلماء اللاهوت بعد هيوم بالاضطرار الى الاختيار بين اللاايمان ، والقفزة الى الايمان • فقد عمد بعض الفلاسفة الى البحث عن أسس أخرى تختلف عن الأسس التى قوض هيوم دعائمها • انها أسس يمكن أن يبنى فوقها صرح دينى أو لاهوت دينى أسلم • واتجه بعض آخر الى مراجعة تصورى الله والروح على نحو يساعد على تصحيح هذين المعنيين من الناحية اللفظية ، على أقل تقدير ، ان كان التصحيح من حيث الجوهر أمرا متعذرا • غير أن من حاولوا القيام مرة أخرى بانقاذ أو اثبات مبادىء الدين بالاستعانة بأنواع الحجج التى أخضعها هيوم للنقد الفاحص فى كتاب المحاورات لم يتجاوزوا قلائل من المفكرين • ويجب أن لا تفهم هذه المحاورات فهما ظاهريا ، وأن يدرك المقصد الحقيقى من تصوير هيوم لشخصيات هذه المحاورة ، وكأنها تلتقى عند نوع ما من الايمان الدينى ، أن يفهم لماذا ساق هيوم الراوى بامفيلوس (تلميذ كلينث) الى الاستنتاج بأنه يعتقد أنمبادىء كلينث هى أسلم جميع المبادىء التى طرحت •

ولقد صيغ الكتاب فى شكل أدبى ، ويسر ذلك لهيوم تجنب كشف أوراقه على مائدة اللعب • وفضلا عن ذلك ، فانه لم يشعر بالحاجة الى توجيه ضرباته الى المسائل الواضحة التى لا تخطئها عين • فمن يرسم صورة « حصان » ليس مطالبا باعلان انه رسم حصانا لاثبات ما فعل ،

لأن الصورة ستتحدث عن نفسها • وهذا ما حدث فى كتاب المحاورات ففيه يلاحظ أن هيوم قد استطاع بمنتهى البراعة أن يدفع « فيلون » (ولعله أقرب أبطال المحاورة شبهابه) وأيضا كلا من ديميا وكلينث الى انتقاد وتقييم مختلف الحجج والى تبادل نقد جميع شخصيات الحوار • أما فيلون فكان رفيقا فى نقده لمعتقدات الآخرين ، ولابد أن تستبعد جميع هذه الرتوش جانبا للوصول الى لب الموضوع ومعرفة ما أراد هيوم قوله •

وكقاعدة عامة ، يجب أن نفرق بين الآراء التى تمثل الرأى الحقيقى لهيوم فى هذه المسائل ، والآراء التى تعرض على لسان المحاورين بقصد تفنيدها • ولو وجد استثناء لهذه القاعدة ، فاننا سنصادفه فى التوكيد الشديد الغموض والهزال الذى عهد « لفيلون » بعرضه فى جملة مناسبات مما يوحى بأن الأكثر احتمالا هو تصوير وجود شىء من التماثل البعيد بين « علة نظام الكون أو علله والعقل الانسانى » (٢٢٧) • فاذا كان هذا هو اقصى ما يمكن أن يقال استنادا الى الاستدلال العقلى والتجربة فيما يتعلق بطبيعة الله ، ووجوده ـ فكما أشار فيلون ـ فان الاختلاف بين نتائج اللاهوت الطبيعى والطبيعانية الملحدة لن يكون بالجسامة التى تدعو الى البحث ، الا فيما ندر (٢١٨) • ويحتفظ هيوم بمصطلحى « الله » و «الدين» فى هذا المقام ، تمشيا وتجاوبا مع روح عصره ليس الا •

وتخصص المحاورات الجانب الأكبر لفحص الحجج التى تتصل بطبيعة الله ، ووجوده ، والمستمدة من التجربة أو المشاهدة اكثر من استمدادها من الاستدلال أو التأملات الميتافيزيقية • ويرجع هذا فى أغلب الظن الى شعور هيوم بامكان الاستغناء عن حجج الطرف الآخر • وربما تذكر أحيانا باختصار ، بينما يخص هيوم الحجج التى تستند الى التجربة بالمناقشة المستفيضة • وعلى أى حال ، فان ما ترتب على ذلك فى معظم الوقت هو ما لاحظناه من اشتراك « فيلون » الشاك ، و « ديميا » الشخصية الورعة فى طرح الدعوى ضد كلينث ، ومحاولاته المرة تلو الأخرى لاستجداء العون من التجربة لمناصرة حجج التاليهيين (التى يعتبرها ممثلة لجوهر الدين الحق والعقيدة المسيحية) • ولم يكتشف « ديميا » الا بعد فوات الأوان نوع الحليف الذى تحالف معه (الشاك فيلون) ، وكان عليه أن يواجه الانتقادات التى وجهت للبدائل التى طرحها من قبل كلينث وفيلون ، اللذين تحالفا بعد ذلك فى الهجوم عليه • وفيما يلى سأتبع الاتجاه الذى اتخذه هيوم فى كتاب المحاورات عندما شرع فى نسف صرح اللاهوت « الطبيعى » •

ففى بداية الجزء الأول ، نلاحظ اصرار « دميا » باسم الورع والتقوى على الحط من مكانة العقل الانسانى لتمهيد الطريق أمام غرس الايمان الدينى ، عوضا عن الاستعانة بالعقل لتثبيت هذا الايمان · ويلاحظ وجود قرابة بين ما يفعله وبين الاتجاهات العامة لتشكك هيوم ، والتى عبر عنها « فيلون » عندما ذكر لنا خلاصة نواياه فى قوله :

« علينا أن ننتبه جيدا الى ضعف العقل الانسانى ، وعماه ، وضيق أفقه · نعم علينا أن نراعى بكل حرص ما يتصف به من تشوش وتعرض للوقوع فى النقائض بلا مبرر حتى فى موضوعات الحياة العامة والممارسات العامة ، فلنضع نصب أعيننا الأخطاء والخداعات التى توقعنا فيها حواسنا ، والصعوبات التى يتعذر تذليلها عندما نحاول فحص المبادىء الأولية لأى نسق من الأنساق الفلسفية ، والنقائض الشديدة الالتصاق بأفكارنا عن المادة ، والعلة والمعلول ، والامتداد ، والمكان ، والزمان ، والحركة ، وبعبارة أخرى الأفكار الخاصة بشتى أنواع الكم الذى يعد الموضوع الأول للعلم (يعنى الرياضة) التى تدعى أن بمقدورها بلوغ اليقين أو الوضوح · فعندما تعرض هذه الموضوعات بطريقة مستنيرة ، هل يتوقع آنئذ أن يستمر أحد فى شدة وثوقه بتلك الملكة الهشة المسماة بالعقل ·· ·بحيث يعير أى اهتمام بما يقال عن قدرة العقل تناول مسائل شديدة السمو والعلو وشديدة الغموض والابتعاد عن الحياة العامة والتجربة « كتلك التأملات اللاهوتية والكونية » ؟ (١٣١) ·

ويظن « كلينث » أن فيلون يرمى من وراء ذلك الى اقتراح « انشاء صرح الدين فوق دعامة الشك الفلسفى » (١٣٢) ، بالرغم من أن استراتيجية فيلون الفعلية كانت تهدف الى تسخير عوامل الشك لاثبات افتقار الايمان الدينى الى أى دعائم منظورة ، وان كان الموقف الذى يتخذه فيلون لايكشف — صراحة — عن التأييد أو الاعتراض ، ولكن لسان حاله يقول : « لقد وصلنا هنا الى موقف يتجاوز ملكاتنا » بحيث أصبح الاجراء المعقول الوحيد الذى يمكن القيام به هو تعليق الحكم ، واتباع اتجاه اللاأدريين (مادامت صناعتنا هى التفلسف ، على أقل تقدير) · ان كل ما بمقدور الفلسفة أن تقوم به هو الاسهام السالب فى تقليص الادعاءات الشديدة الانتفاخ للعقل البشــرى (التى ترتبت على ما قام به أهل الميتافزيقية واللاهوت) حتى يستطاع ترسيخ ما يرى جديرا بالتأييد فى ايمان المؤمنين واضافته الى المعرفة ·

على ان ثنى كلينث عن عزمه لم يكن أمرا سهلا فرأيناه يقول : « ان الشبهات التى يثيرها هؤلاء الشكاك لاينبغى أن تحول دون قيامنا باستخلاص النتائج من التجربة عن أحوال العالم المحيط بنا ٠ ولا يجب أن نجعلها تحول دون القيام بعملية تأمل مماثلة فى خالق هذا العالم ٠ واذا رأينا أن من حقنا ان نضع جانبا من ثقتنا فى استدلالاتنا التى اهتدينا اليها عن عالم الأشياء العادية (حتى بالرغم من احتمال صحة الشكوك التى أعرب عنها فيلون وهيوم فى هذه المسائل ، وفى غيرها من المواضع اذا توخينا الدقة) فما الذى يحول دون اتباعنا نفس النهج فى استدلالاتنا الخاصة بالله ، شريطة ان نراعى دائما شرط الاعتماد على دليل ، وأن يتحقق كل ما نستخلصه بطريقة معقولة ٠

وهكذا يبدى كلينث استعداده للترحيب باتباع المبدأ التجريبى الذى جاء به فيلون وينص على ما يأتى : « حيثما يكتشف الدليل ، فان عليك التمسك به » (١٣٦) ٠ ويذكر كلينث ان هناك « دليلا » يؤيد « الفرض » الذى افترضه الدين عن وجود الله ، وييسر لنا استخلاص نتائج عن طبيعة الله (١٣٨) ٠ ويتفق الشخوص الثلاثة فى مستهل الجزء الثانى على أن المسألة موضع الشك هى المسألة الأخيرة وليست المسألة الأولى ٠ ولكن الواضح أن ما كان يشغل بالهم كان المسألة الأولى اكثر مما يميلون الى الايحاء ٠ وهناك مبرر قوى لذلك ٠ اذ تعد هذه المسألة من المسائل الحاسمة للغاية ، والردود عليها حافلة بالاشكالات ، بحيث تتعذر الاجابة عليها اجابة توكيدية مسلم بها (كما يعرف هيوم تماما) ٠

ويتخذ « دميا » موقفا سيعود عليه فى آخر الأمر بنتائج فى غير صالحه : « اذا ارتكنا الى الفهم الانسانى ، وما يتصف به من وهن ، سيتعذر علينا التعرف على طبيعة الله ، وسنرى انمعرفتنا لهاأمر عسير » ، ومن ثم فبينما نرى ان « الله يتسم بالكمال ـ بالتأكيد ـ فان كل ما بمقدورنا أن نفعله هو الاعجاب ـ فى صمت ـ بكماله اللامتناهى ، الذى ليس بمقدورنا التحقق منه قط ، ومن العبث ان نبذل جهدا فى هذا السبيل ٠ على انه قد اتضح فيما بعد ان « ديميا » يعتقد ـ رغم ذلك ـ ان قدراتنا على الاستدلال تتسم بقدر كبير من القوة ذاتها تساعدنا على اثبات وجود الله ، ومن هنا ازداد تقديره لها اكثر مما بدا هنا ، اى انه اقترب من رأى كلينث اكثر من اقترابه من رأى « فيلون » فى هذا المقام ٠٠ بيد انه أحس بالسعادة لأنه استطاع الاتفاق وفيلون فى النظر الى ما يقوله الأتقياء : « علينا أن لا نتخيل ابدا أن بمقدورنا أن نفهم صفات الكائن

الالهى ، أو نفترض أنه يتماثل أو يتشابه فى صفات الكمال التى تنسب الى أى مخلوق بشرى » (١٤٢) . أما كلينث فيرى أن هناك برهانا يستند الى التجربة أو بعديا a posteriori بوسعه الاستعانة به : « الاثبات الفورى لوجود الاله ، وتشابهه هو والعقل الانسانى والذكاء الانسانى » (١٤٣) . وهذا هو البرهان المستند الى التصميم والمماثلة analogy . ولقد ذكر هذا البرهان فى عدة مواضع من كتابنا فى صورة أو أخرى . وكما صاغه فى البداية ، فانه يشتمل على الخطوات الآتية تقريبا :

١ ـ الله موجود .

٢ ـ يبين من البحث أن الله لا يتعدى كونه آلة كبرى ، هناك توافق وثيق (يدعو الى الدهشة) بين أجزائها .

٣ ـ لا شيء يحدث دون أن تكون هناك علة لحدوثه .

٤ ـ ليس بالاستطاعة ظهور نظام بغير منظم أو مؤلف .

ومن ثم :

٥ ـ فان المؤلف المسئول عن تنظيم العالم موجود .

٦ ـ ان هذا التوافق العجيب بين الوسائل والغايات ... يتشابه على وجه الدقة .. وما تنتجه القريحة الانسانية والتصميم الانسانى والحكمة والذكاء .

٧ ـ بالرجوع الى المعلولات المماثلة يمكن استخلاص علل مماثلة .

ومن ثم :

٨ ـ فان مؤلف الطبيعة مماثل نوعا لعقل الانسان .

ومن ثم :

٩ ـ فهناك كائن موجود هو مؤلف الطبيعة ، ويتشابه نوعا هو وعقل الانسان (يعنى الله) .

وسرعان ما يشير « فيلون » الى احتواء البند السابع على احدى المقدمات الحاسمة ، وبينما كان على استعداد للتسليم بها من أجل البرهان ، خطرت بباله نقطة هامة ترتبط بما تحققه من فائدة .

« عندما تتماثل الحالتان تماثلا دقيقا ، فانها تؤكد لنا توكيدا كاملا

وجود حادثة مشابهة ٠٠ ولكن عندما تبتعد ايما ابتعاد عن تماثل الحالتين فان الدليل تتضاءل قيمته تضاؤلا لا يتناســـبا طرديا مع درجة الابتعاد ، بحيث ينتهى الأمر باظهار شدة وهن التماثل مما يجعله عرضة للخطأ والابتعاد عن اليقين »(١٤٤) ٠

وبينما يسترسل فيلون فى ملاحظة عدم وجود تشابه « تام وكامل » بين العالم وافعال البشر ، ومن ثم فلا مناص من رفض البند السادس ، فانه يرى أن هذا يثبت عدم امكان اتباع البرهان على علاته فى صيغته الحالية ٠ وفضلا عن ذلك ، فان البرهان قد استند الى مبدأ ميتافزيقى فى بنده الثالث يتعذر اثباته « قبليا » او « بعديا » على السواء ، ومن ثم فليس من المشروع تضمينه فى البرهان ٠ ومن هنا يعيد فيلون صياغة برهان كلينث بحيث يتخذ الشكل الآتى :

١ ـ العالم موجود ٠

٢ ـ هناك ترتيب ونظام فى العالم ٠

٣ ـ ثمة تشابه بين ما فى الكون من توافق بين الوسائل والغايات ، وما فى آية آلة من صنع البشر ٠

٤ ـ تثبت التجربة أن المبدأ الأصيل للنظام قائم فى العقل وليس فى المادة ، وبالاستطاعة اثبات وجوده نظريا فى اية اداة نصنعها اذا بحثنا فى أى موضع عن اصل ما فيه من نظام وترتيب ٠

٥ ـ بامكاننا ان نستنتج المعلولات المألوفة المتماثلة من العلل المتماثلة ٠

ومن ثم :

٦ ـ فان النظام الذى يعرضه العالم له علة ذات صلة وثيقة بطابع العقل ، وبالاستطاعة العثور عليها فى مادة العالم ذاتها ٠

ومن ثم :

٧ ـ فان هناك كائنا يتماثل نوعا هو وعقل الانسان ، ويعد مسئولا عن النظام السائد فى العالم ٠

على أن هذا البرهان حتى فى صورته المنقحة مازال يعـــانى من صـــــعوبات من نفس النوع • ففى الواقع ان العالم بعيد التماثل هو و « البيوت والسفن والأثاث والماكينات » • ولعل « هذا التفاوت الكبير يحول دون عقد أية مقارنة أو استدلال • وهناك صعوبة أفدح وضعها « فيلون » فى الصدارة عندما يلاحظ : « أن عوامل مثل الفكر والتصميم والذكاء لا تزيد عن كونها جانبا من جوانب مصـــادر الكون ومبادئه الخاصة » ، ومن غير المشروع « الاستناد الى ما يحدث فى جانب واحد من الطبيعة واعتباره مماثلا لباقى الجوانب ، وأساسا لحكمنا على أصل الطبيعة فى جملتها » • والحق أنه ربما بدا من المشـــكوك فيه امكان « انتقاء مبدأ هين وهزيل للغاية ، ومحصور لأبعد حد ، ولايناسب تمثيل ما هو أكثر من مخطط الكائنات الدنيا ، وتصور أنه يصلح للتطبيق على هذا الكوكب » ، والاعتقاد بأنه قادر على القيام بالدور الأسمى لأصـل كل نظام ، « فهل هناك ميزة بالذات تتميز بها هذه الذبذبات الهينة الشأن التى يقوم بها المخ – والتى نسميها بالفكر – بحيث نقر اتخاذها نموذجا للكون عن بكرة أبيه ؟ » « ان ما يحدث فى هذه الحالة لايتجاوز كونه وهما نابعا من هيامنا بأنفسنا • وهذا أمر يتوجب احتراس الفلسفة الحقة من التورط فيه » (١٤٨) •

ولم يقتصر الأمر على ذلك • فهناك مشكلة أبعد تأثيرا وشمولا تواجه أى برهان من النوع الذى سعى كلينث للاعتماد عليه ، كما يبين من استطراد فيلون الذى يلاحظ « أنه عندما يبين استمرار اقتران نوعين من الأشياء معا ، فاننى قد استخلص من ذلك بحكم العادة وجود أحدهما عندما أجد الآخر • وأصف هذا البرهان بأنه البرهان المنتزع من التجربة » • (١٤٩) • ولكن لاشىء من هذا القبيل ممكن فى القضية الراهنة ، لأن كل ما نراه هو بزوغ أشياء للوجود من خلال أشياء أخرى من تأثير حدوث تحول فى هذه الأشياء الأخرى • فليست لدينا أية تجربة على الاطلاق تخص ما يدعى أصل العوالم ونشـــوء « عالم منظم » فى المقام الأول • وهذا دليل على فداحة الاختلاف وعمقه بين الحـــالتين ، ويدفعنا الى الاستبعاد الكامل لأى استدلال يرجع الى « التماثل » فى المعلولات ، التى كان من الواجب أن تكون متماثلة تماثلا بينا ، قبل استدلال وجود علل متماثلة •

ويعجز كلينث عن صد هذا الهجوم والقيام بعملية دفاعية فعالة ، ويحاول أن يخفف من وطأته بذكر مثال مؤداه عدم وجوب الاعتماد على

مثل هذه التفاوتات المألوفة التى تحدث عادة عند مقارنة أى شيئين ، الا أن محاولته بدت قاصرة ، فلم تفلح فى صد هذا الهجوم · ولم يعمد فيلون الى توجيه ضربة قاضية الى محاوريه ، فلعل هيوم يريد عدم حرمان كلينث من التمتع بالاحترام فى بداية المحاورة ، أو لعله يفضل أن يكون فى عدم كفاية مثل هذا الرد ، أو أية محاولة أخرى للرد ، ما يغنيه عن الكلام ·

وعلى اى حال ، فان ما يعرض علينا بعد ذلك هو اتجاه مختلف فى النقد لهذه الطريقة العامة فى تصور طبيعة الله يعبر عنه هيوم على لسان « ديميا » · والفكرة العامة وراء هذا البرهان هى عدم امكان قبولنا لما يقال عن أن طبيعة الله يجب أن تتصور على نحو مماثل لعقل الانسان (مثلما اقترح كلينث ، وحاول اثبات ذلك) والقول فى الوقت نفســـه بأن الله يتميز بالكمال ولا يخضع لنواحى القصور الانسانى · ان هذا البرهان والذى لا تقتصـــر أهميته على ارتباطه بموقف كلينث ، وانما ترجع أهميته أيضا الى أنه يبين الطريقة التى ينزع السواد الأعظم من الناس الى اتباعها فى موقفهم من الله يتخذ الصورة الآتية :

١ ــ « جميع الأفكار الخاصـــة بالمشاعر الباطنية ، مضافا اليها الأفكار المســـتمدة من الحواس الخارجية تؤلف فحوى الفهم البشرى ·

٢ ــ « ان جميع مشاعر العقل الانســـانى ترجع الى حالة الانسان وموقفه فحسب ·

٣ ــ « لا يصح تصور الله على أنه يتبع حالة شبيهة بحالة الانسان أو انه يمر بمواقف شبيهة بموقفه » ·

ومن ثم :

٤ ــ لا يصح أن يتصور الله وكأن له طبيعة ومشاعر أو أفكار من نفس النوع الذى ينسب للانسان ·

٥ ــ ان افكارنا المستمدة من الحواس الخارجية غالبا ما تكون « زائفة ووهمية » ، أو على الأقل فانها ليســـت محصنة ضد الزيف والوهم ·

٦ ــ لا يصح أن يتصور الله وكأنه معرض للاستعداد للوقوع فى الخطأ والوهم ·

ومن ثم :

٧ ـ لا يصح أن يتصور الله ككائن له طبيعة تساعد على نسبة افكار من هذا القبيل اليه ·

٨ ـ ان أفكارنا تظهر لنا فى صـــور متقلبة وغير مؤكدة ومتعاقبة « ومركبة » ·

٩ ـ ان مثل هذه الصفات من مظاهر طبيعة بعيدة عن الكمال

١٠ ـ يجب أن لا ينسب الى الله ابتعادا من الكمال من اى نوع ·

ومن ثم :

١١ ـ يجب أن لا يتصور الله على نحو يساعد على نسبة أية صفة من هذه الصفات اليه ·

ومن ثم :

١٢ ـ يجب أن لا يتصور الله على غرار الأشياء التى تتمثل فيها طبائع الفكر البشرى ذاتها ·

١٣ ـ سيدل استخدام كلمات مثل الفكر أو العقل أو المنطق على معنى الاســاءة والانتقاص ، عندما لا يكون من المناسب استخدام مثل هذه الكلمات ·

ومن ثم :

١٤ ـ فمن الاساءة لله استخدام كلمات مثل الفكر والعقل أو المنطق فى معرض الكلام عن طبيعة الله ، أو على أقل تقدير ، فاذا حدث اضطرار لاســـتخدام هذه الكلمات فيجب أن لا يفترض وجود أية صلة بينها وبين نفس المعنى الذى نقصـــده فى كلامنا عن فكرنا وتجربتنا (١٥٦) ·

ان هذا البرهان ـ كما يجب أن يلاحظ ـ يتيح لنا جملة اختيارات ، وان كان لا وجود بين هذه الاختيارات ما يوائم شخصا مثل كلينث · ونحن اذا واصلنا الاصـــرار على تأكيد التماثل بين طبيعة الله والعقل الانسانى ، فان ما سيترتب على ذلك هو التخلى عن فكرة الكمال الالهى ·

ومن جهة اخرى ، فاننا اذا استغنينا عن اســـتعمال مثل هذه « اللغة الذهنية » mental language ، او اشترطنا ذلك عند استعمالها فى معرض الكلام عن الله ، فانها لن تعنى الشىء نفسه الذى تعنيه عندما تستعمل فى حالتنا • وبذلك فاننا قد ننجح فى انقاذ فكرة كمال الله ، ولكن على حساب جعل طبيعته غير قابلة للفهم • ويضيف « ديميا » الى هذه النتيجة فى الجزء الرابع بعد ذلك ، ان فكرة عدم تغير الله وبساطته لا تتوافق هى وتصور طبيعته كشىء مماثل للعقل الانسانى الذى يعرف بالتغير والتركيب •

ويضيف فيلون الى هذا الاعتراض عاملا آخر سيساعد فيما بعد على تقويض دعائم دافع نوع البرهان الذى ينوى كلينث عرضه • وهذا العامل هو عدم أحقية الفرض الذى يصف الله بمهندس العالم ونظامه ، لأنه لا يحقق شيئا ، ولا يفسر شيئا لا يمكن اثباته بالمثل فى حالة عدم وجوده • اذ يفترض كلينث ان ما يفسر نظام الطبيعة هو رده الى شىء ما خارج الطبيعة وكفى ، يعنى الى خطة فى العقل الالهى • على أن الخطة لا تعنى ما هو أكثر من مجموعة منتظمة من الأفكار • فاذا كان النظام هو ما يراد تفســـيره ، فان ما ســـيحتاج الى التفســير هو الدلالة التى اكتسبها مثل هذا الربط بين هذه الأفكار فى هذه الخطة بالذات ، وما يتعلق بالعالم ، والأشياء وما يدور داخلها • ومن جهة أخرى ، فما معنى القول بأن الأفكار التى تتألف منها الخطة « تكتسب انتظامها من تلقاء نفسها ، واعتمادا على طبيعتها ؟ » • ولو صح ذلك فاننا سنرغم على القول : « فلماذا اذن لا يكون من المعقول أيضا القول بأن أجزاء العالم المادى قد انتظمت من تلقاء نفسها ، وتمشيا مع طبيعتها ؟ » (١٦٢) فلا العقل ، ولا التجربة قادران على تزويدنا بالأسس التى يعتمد عليها للتفرقة بين الحالتين ، والنظر الى كل حالة منهما نظرة مختلفة عن نظرتنا الى الحالة الأخرى • واذا كان بمقدور أحد ابداء الاستعداد لقبول ما يقال عن أن نظام العالم هو بمثابة نظام على مستوى أسمى مسلم به فى مخطط الهى، فان المعقول أكثر من ذلك هو التوقف عندالعالم بدلا من الشروع فى عملية ارتداد لانهاية لها ، أو تحدد تعسفا ، ولم ينبس كلينث ببنت شفة ، واضطر الى التراجع الى مجرد التوكيد بانه يستند فى رأيه على الايمان بدلا من الاستناد الى دليل يستطيع اثباته ومعرفته •

ويبقى علينا أن نذكر ما هو أســـوأ من ذلك ، عندما يوكل هيوم « فيلون » لمهمة تعريف « كلينث » بأن البرهان الذى يتبناه بالاستطاعة

دحضه باتباع مايعرف ببرهان الخلف (كما يسـميه يوسـف كرم) reductio ad absurdum ولقدقصد كلينث ببرهانه تدعيم موقفه التاليهيء التقليدى • ويبين فيلون فى الأجزاء الخامسه والسادسة والسابعة انه حتى اذا أمكن التنازل عن اعتراضاته الباكرة التى استندت على مسألة الاستدلال من طابع العالم كما ندركه وجود خالق للعالم ،فان مثل هذا الدليل سيكون اما مؤيدا لفرض وجود نوع بعيد الاختلاف من الخالق يختلف عما خطر ببال كلينث ، أو سيخفق فى بيان ترجيح تصوره لخالق العالم جملة البدائل المستحيلة أو المنافية للعقل التى تذكر فى هذا الشأن •

ويرى فيلون وجوب الحرص عند القيام باستدلالات من هذا القبيل على التمسك « بمبدأ الاكتفاء بالتناسب الضرورى بين العلة والمعلول » (١٦٦) • فليس بمقدور أحد أن يتخلى عن هذا المبدأ دون فتح الباب على مصراعيه أمام تكهنات لا أساس لها ، لا يكبح فيها جماح أى تصـور نتصوره عن الخالق • ولكن اذا قبل هذا المبدأ سـيكون من حقنا أن لا ننسب الكمال أو اللاتناهى للاله ، لأن التجربة لم تثبت كمال العالم ولا لاتناهيه على السواء • ان هذه العوامل ذاتها يمكن الاستناد اليها فى استبعاد نسبة البساطة وعدم التغير، بل والوحدة أيضا ، الى مصدر العالم • ولم يقر فيلون التنازل عن أكثر من القول : « بأن من يتبع فرضك بمقدوره فى أغلب الظن أن يعلن أو يخمن أن الكون قد صدر فى وقت ما عن شىء أشبه بالمخطط (١٦٨ ـ ١٦٩) •

ويقر كلينث « بأن فى هذا الحكم الكفاية » ، ولكن الأمر لم يبد على هذا الحال فى نظر ديميا الذى يلاحظ : « لابد أن يكون هذا الصرح صرحا هزيلا لو صح انه مشيد فوق مثل هذا الأساس المتارجح » (١٧٠) • وعندما يواصل فيلون التنويه « بأن ما لدينا من معطيات لا يساعدنا على انشاء أى نسق فلسفى للكونيات » (١٧٧) يفوق فى مميزاته أى نسق آخر ، فانه لم يزد احتمال أن يكون الاله الذى تحدث عنه كلينث هو أصل العالم ، مرجحا أن تكون علته أقرب الى مايحدث فى عمليات الانجاب والاستنبات ، ويذكر فيلون أن العالم أشبه فى أغلب الظن بنبات أو حيوان قد ظهر الى الوجود نتيجة لعملية استنبات أو ولادة • اذ يستطاع تشبيهه بهذه الأشياء مثلما يشبه بآلة من صنع العقل وتخطيطه (١٧٧) • ويؤدى برهان اثبات وجود الله المستند الى التخطيط والمماثلة الى انفتاح صندوق

باندورا(*) ، الذى يرى فيلون أنه كان من الأحكم تركه مغلقا ، لأنه يعنى تجاوز العقل فى هذا البرهان لكل حدوده :

« فى مثل هذه المسائل كتلك التى نواجهها الآن ، ستظهر مئات من النظرات المتناقضة التى ستأتى بتشبيهات مشـــوهة ، وسيتاح للخيال الانطلاق على سجيته واختراع ما يروق له ٠ ٠وبمقدورى ــ كما أعتقد ــ وبغير حاجة الى بذل مزيد من الجهد الاتيان فىلحظة واحدة بأنساق أخرى من الكونيات لاتكشف عن أكثر من قدر واهن من الصدق ، وان كنت أراهن بألف أو مليون على أن نسقكم أو أى نسق سأذكره لكم ليس النسق الصحيح » (١٨٢) ٠

ويستخلص فيلون(**)من هذا الحوار ما يأتى : « اننا ازاء حالة تعليق الحكم فيها هو النهج المعقول الوحيد » (١٨٦ ــ ١٨٧) ٠ على أن هيوم يغتنم الفرصة ويشير بهذه المناسبة الى أن لديه تصورا للعالم فى حقيقته ٠وربما كان هذا التصور على جانب أفضل من المعقولية ، وان كان يحجم عن الجهر به لأنه يدرك أنه من المتعذر اثبات صحته ، ومن ثم فانه يوكل فيلون للجهر بما يأتى :

« هل هناك نسق أو نظام للأشياء بمقدور المادة أن تعتمد عليه للحفاظ على هذا الاضطراب المستمر الذى يبدو ضروريا لها ، وان كان هذا الاضطراب لم يمنعها من احداث استقرار وثبات للصور التى أنتجتها ، ان هناك مثل هذا التدبير يقينا ، فآثاره واضحه فى العالم الراهن ٠٠ وبناء على ذلك ، فلابد أن تنتج الحركة الدائبة للمادة التى تتمثل فى تحركات لانهاية لها من تغيير المواضع مثل هذا التدبير أو النظام ٠ وتمشيا مع طبيعة هذا النظام ، فانه سيدعم نفسه لدهور عديدة ، وان لم يستمر ذلك الى الأبد ٠٠ »(١٨٣) ٠

« ومن ثم فمن العبث الاصرار على الاستشهاد بما تحققه الأجزاء من نفع للحيوانات أو النباتات ، وما يحدث بينها من توافق وتبادل تأثير

★ اسطورة اغريقية عن باندورا التى أحضـــرت معها من السماء صندوقا عندما قام زوجها ابيمشيوس بفتحه انطلقت منه جميع محتوياته من نعم ومصائب ، ولم يبق منها فيه الا الأمل ٠

(**) يميل الكاتب الى نسبة الأفكار المتطرفة فى هذه القضية الى هيوم ومن ثم فانه يعتبر فيلون كأنه « الاسم الحركى » لهيوم ٠ وان كانت جميع الشخصيات تمثل جوانب مختلفة من شخصية هيوم ، كما يحدث فى الدراما :

يثير الدهشة • وربما قنعت بذكر كيف يتيسر للحيوان البقاء اذا لم يكن هناك توافق بين أجزائه على هذا النحو ؟ •• الا يصح القول انه كما يتعرض الحيوان للانحلال (والعالم بالمثل) والتحول من وضع لآخر والتعرف بالتجربة على مواقف جديدة ، فان الأمر سينتهي بالعالم – بعد أحداث متعاقبة ولكنها ستتوقف عند حد ما – بالاستقرار في الحاضر واتخاذ شكل محدد من النظام » (١٨٥) •

ويقنع فيلون (وهيوم معه) بالقول : « بأن هذا الفرض المستحدث في الكونيات •• ليس محالا أو عديم الاحتمال »(١٨٣) ، ولكنهما يعربان عن استحسانهما له – كما لا يخفى – وتفضيله على جميع الانساق الأخرى ، التي يسترسل فيلون فيلاحظ انها « تتعرض لمصاعب جمة يصعب تخطيها » (١٨٦) • وبعد أن يذيع فيلون هذا الفرض مع التزام الحذر ، فان هيوم يعرج منه الى سؤال جد مختلف في الجزء التاسع ، ويخص مدى امكان تبرير الرأي القائل بأن اثبات وجود الله يجيء بعديا وليس قبليا • ويؤثر « ديميا » هذا النوع من البراهين محاجيا بالقول بأن هذا النوع وحده هو الذي يزودنا ببرهان معصوم • وتجيء صورة برهانه على الوجه الآتي (١٨٨ – ١٨٩) :

١ – ان كل ما هو موجود لابد ان يكون لوجوده علة أو سبب •

٢ – ان العلل المتعاقبة التي يتألف منها الكون (سواء أكانت متناهية او غير متناهية) موجودة بالفعل •

ومن ثم :

٣ – فلابد ان توجد علة ما او سبب ما لوجود الكون •

٤ – ليس بالمقدور أن تكون هذه العلة ، أو أيا كانت العلة القصوى للكون أي شيء آخر موجود بصفة حادثة • فلو كانت كذلك سيتحتم أن تكون هي نفسها معلولا لعلة اخرى ، أو لسبب وراء وجودها ، ومن ثم فاعتمادا على ما ذكر في البند الأول ، فانهـا لن تكون العلة القصوى لوجود العالم •

ومن ثم :

٥ – لابد ان يخصص لعلة – او سبب – وجود الكون «كيان» يحمل في طياته مبرر وجوده في ذاته • واذا افترض

عدم وجود هذا الكيان ، فان تناقضا ذاتيا سيترتب على ذلك ٠

ومن ثم :

٦ ـ فان مثل هذا الكائن موجود ٠٠ انه الله ٠

٧ ـ ان الكائن الذى يحمـــل فيطياته مبرر وجوده لذاته « موجود بالضرورة » ٠

ومن ثم :

٨ ـ فان الله ليس موجودا (فحســـب) ولكنه موجود بالضرورة بحكم طبيعته ٠

ويمنح هيوم « كلينث » شرف نسف هذاالبرهان ، او هذين البرهانين بمعنى اصح ـ اذ يتجه أحد البرهانين اللذين يسعيان لاثبات وجود العالم ، الى اثبات وجود الله (البرهان الكوزمولوجى) ٠ ويتضمن البرهان الآخر استخلاص وجود الله ذاته من عدم القدرة على تصور عدم وجوده (البرهان الأونطولوجى) ٠ ويشترك هذان البرهانان فى اعتمادهما على افتراض أن القول بوجود الله قول حافل بالمعنى والفحوى ٠ وهذه صفات تختلف عن العالم والأشياء المتناهية التى يعد « وجودها ضروريا » ٠ ويتشبث كلينث بهذا الافتراض ٠ وتجىء حجته المضادة على الوجه الآتى :

١ ـ ان أى شىء نتصـــوره بحكم تمايزه على شىء آخــر يتضمن تناقضا ٠

٢ ـ ان اى شىء نتصوره موجودا ، بمقدورنا ان نتصوره « غير موجود » ايضا ٠

ومن ثم :

٣ ـ فلا وجود لكائن ٠٠ يتضمن لاوجوده تناقضا ٠

٤ ـ لا شىء يمكن اثبات وجوده اذا دل على وجود تناقض ٠

ومن ثم :

٥ ـ فلا وجود لكائن يمكن اثبات وجوده ٠

ان هذاالبرهان قد انتهى الى اثبات استحالة البرهنة على وجود اى شىء ٠ ويعتقد أن صحته سيترتب عليها استبعاد فكرة اثبات وجود

الله على أى نحو ، وبخاصة بعد تضمين محمول الوجود الضرورى فى تصور الله • وترجع قوة هذا البرهان الى أن كلمتى « الوجود الضرورى » لا معنى لها ، أو بمعنى آخر لأنها تحمل تناقضا ذاتيا (١٩٠) • والمقدمة الحاسمة هى التى وردت فى البند الأول ، ولقد قدم هيوم ما لايصح وصفه بالحجة ، بقدر كونه شيئا شبيها بالاحتكام الى التجربة والتحدى عندما جعل كلينث يقول : « سيكون باستطاعتنا (دائما) وفى أى وقت أن نتصور عدم وجود ما سبق أن تصورناه موجودا (١٨٠) • وربما كانت فكرة « المربع الدائرة » نموذجا لشىء ما يستحيل تصورنا له كشىء متمايز ، ومن ثم فان مالا يمكن تصوره تصورا متمايزا يصح لاثبات عدم وجوده اتباع أى نوع من أنواع البرهان • غير أن هذا انما يرجع الى أنه تضمن محمولا لصفات تتعارض هى ونفس الشىء • اذ لا وجود لأى شىء يقابل « فكرة الاله غير الموجود » ، لأن « الوجود » و « اللاوجود » ليسا محمولين على الاطلاق ، ومن ثم فلا محل هنا لاثارة مسألة المحمولات المتضاربة •

والقضية هنا لا تدور حول هل يعد « الوجود » كمالا • انها تحتل مكانا أساسيا أكثر من ذلك ، بحكم التساؤل الذى تتضمنه : هل يمكن أن يفهم الوجود على أنه نوع من الخاصية أو الصفة التى يكون من المعقول تحميلها للأشياء ، كما يجب أن يحدث ذلك ، حتى يستطاع ترشيحها للانضمام الى قائمة صفات الكمال (الى جانب القدرة على كل شىء والعلم بكل شىء على سبيل المثال) • ويرى هيوم (على لسان كلينث) أن البرهان الأونطولوجى قد استند على أحد الأخطاء ، مثلما استندت أيضا صيغة البرهان الكوزمولوجى ، كما عرفها ديميا : انه خطأ الظن بأن « الوجود » محمول وأن « الوجود الضرورى » نوع خاص من هذا المحمول ، بالاستطاعة اضافته الى المحمولات الأخرى فى تصور طبيعة الله دون حدوث أى خلل ، والارتكان الى هذه الميزة فى اثبات حقيقته •

على أن هذا السلاح لم يكن سلاح هيوم الأوحد فى نظرته الى نوع الاستدلال الميتافزيقى الخاص بوجود الله ، والذى عهد « لديميا » بتمثيله فى المحاورة • ومن هنا فان علينا أن لانساق الى الاقتناع بصحة النقطة آنفة الذكر ، ويتقدم « كلينث » بعد ذلك بعرض نقاط أخرى لم تنزع الى دحض ما ذكره ديميا ، ولكنها عرضت ادعاء قويا معارضا للحجة التى استند اليها ديميا لاثبات النتيجة التى اهتدى اليها • فأولا : لقد بين كلينث أنه لو سلمنا بأن لكل موجود علة تتخذ صورة شىء حادث سبق

وجوده ، وفضلا عن ذلك ، فاننا سمحنا بارتداد سلسلة العلل فى الزمان دون أن تبلغ أية نهاية ، فانه سيكون من غير المعقول القول بأننا قد تركنا وجود شيء حادث ما دون تفسير ، وأنه تتعين اضافة علة أخرى لسلسلة العلل · وستعد المقدمة الأولية التى طرحها ديميا وافية تماما ، اذا لم يبق شيء بالذات يظل وجوده بغير تفسير ·

ثانيا : اذا أعتقد انه من المعقول امكان وجودشيء ما (يعنى الله) لا وجود لعلة له خارج ذاته ، فانه سيكون من المعقول أيضا (وبالمثل) تصور امكان حدوث ذلك فى حالة الكون نفسه ، ومن ثم سيصبح استبعاد ضـــرورة وضـــع اله كعلة له · وتبعا لما يقوله ديميا ، ومن هم على شاكلته ، فان أية صفة خفية يترتب عليها جعل عدم وجود الاله محالا ، يمكن أن تنسب الى الكون أيضا ، وأن تكون مستصوبة بالمثل ، ومن ثم يكون افتراضها من أجل الغايات التى يســـعى اليها ديميا بلا فائدة (١٩٠) ·

بعد كل هذا ، يشعر هيوم بأنه قد اثبت عدم امكان قبول البرهان الأونطولوجي والبرهان الكوزمولوجي ، كما أثبت اخفاق البرهان المستند الى التصميم والمماثلة فى الهدف الذى يرمى اليه ، وبذلك لايكون بمقدورنا اثبات وجود الاله ، أو حتى اثبات أى شيء ذى بال يتعلق بطبيعته اعتمادا على مثل هذه البراهين ، بما فى ذلك حتى فرض وجود مثل هذا الكائن · بيد أنه بالاستطاعة الدفاع عن رسالة الدين بالاستعانة بوسيلة أخرى ، ويوجه هيوم انتباهه اليها قبل أن يختم كلامه ·

فبعد أن جرد ديميا التعس من دعاماته الميتـــافزيقية ، فانه أرغم على الالتجاء الى الدفاع اليائس فى آخر معقل يحتمى به ، فرأيناه يسعى لتبرير وجود الدين بفضل ما يتصف به الانسان من حماقة وتعاسة ترغمانه على « البحث عن كائن قادر على حمايته ، انه كائن يعتمد عليه الانسان والطبيعة فى شمولها »(١٩٣) · وهكذا تغيرت ملامح القضية الآن تغيرا ملحوظا · واتخذت المشاعر الآن الصدارة عوضا عن الاستدلال والمشاهدة كأساس لفرض الله والدين ، ورأينا ديميا يتساءل : « منذا الذى يرتاب فيما يجهر به الناس جميعا استنادا الى مشاعرهم وتجاربهم المباشرة ؟ » غير أن ما خطر بباله آنئذ كان : « ما فى الحياة من شقاء وتعاسة الانسان والفساد العام فى طبيعتنا ، وما يتخللها من استمتاع ونهم لا يرتوى بالمتع والثراء والمجد » ، وليس الحقيقة المباشرة للدين · ويبدى فيلون

استعداده للاعتراف بأن‌هذه الأحوال كثيرا ما تدفعنا الى القيام بذلك ، ويقول : انه مقتنع فى الحق « بأن أفضل وسيلة ـ ولعلها الوسيلة الوحيدة بحق لاعادة الانسان الى الاحساس المناسب بالدين ـ هى التمثل المنصف لتعاسة الانسان وشقاوته »(١٩٣) • وهكذا ينضم فيلون الى ديميا فى كورس الولولة على تعاسة البشر ، ويشترك معه فى ندب بؤس الانسان • ويحقق فى هذه الناحية اقتدارا كبيرا لم يتفوق عليه أحد باســـتثناء شوبنهاور •

ويقابل احتجاج كلينث بأن الأمور لم تبلغ مثل هذا الحد من السوء بالاعراض من جانب ديميا وتأييد فيلون ، الذى كان ينشد بالفعل غاية متعارضة وغاية ديميا الذى كان يدعم ـ دون أن يدرى ـ القضية المضادة لفرض الله ، باستمراره فى اتباع النهج الذى سلكه • أفلا يصح القول بأن شقاء حياة البشر والطابع الفظ للحياة فى العالم (كما يسهب فيلون مخاطبا ديميا) لا يعززان النظرات الدينية التى يتبناها ديميا ونظراؤه ، حتى بالرغم من احتمال قيامها باستحثاثهم لاحتضان هذه النظرات •• فمن الحق أن هناك ما هو أبعد من ذلك ، لأن هذا الدليل قد يخلق مزاعم وظنون ضد نوع الاعتقاد الذى‌يتبناه ديميا • فمازال سؤال الفيلسوف ابيقور القديم لم يتلق اجابة عليه حتى الآن : هل هو مؤهل للحيلولة دون وقوع الشر ، ولكنه ليس قادرا على ذلك ؟ اذن فهل هو غير قادر على كل شىء ؟ أم هو قادر ولكنه غير راغب ؟ اذن فهو يريد وجود الشر ؟ • واذا لم يكن راضيا عن الشر فمن أين اذن جاء هذا الشر ؟(١٩٨) •

ويسلم فيلون بأنه اذا صح اننا نعرف مسبقا وجود اله يتصف بالقدرة على كل شىء والعلم بكل شىء وبخيريته وسموه ،فانه لن يتعذر اطلاقا أن يتوافق ذلك والحالة المؤسفة للوجود البشرى والحياة فى العالم، ولكنه يصر على القول بأنه لما كنا لا نعرف ذلك مقدما فان هذا الدليل يرتد على الفرض برمته ، أو ضد جانب منه على الأقل ، بدلا من أن يكون لصالحه • ويدفع هيوم « فيلون » الى الاشارة الى أن افتراض خيرية الله هو أكثر النقاط تعرضا للهجوم ، ويستخلص من ذلك « عدم وجود نظرة للحياة الانسانية أو أحوال البشر يستطاع الاســـتناد اليها فى استخلاص الصفات الأخلاقية التى تقرن بالقدرة اللامتناهية أو الحكمة اللامتناهية • فليس أمامنا اذن غير وسيلة واحدة هى الايمان » (٢٠٢) •

ان الأخطار هنا بالغة الأثر ، كما يذكر هيوم على لسان كلينث • وهكذا فاننا نرى كلينث الذى يعد من صنف العقلانيين ـ ان جاز وصفه

باية صفة على الاطلاق – والذى لا يميل الى قفزات الايمان التى تتبع اتجاها متعارضا على طول الخط واتجاه أولئك الذين ساقه فهمه الى اتباعهم – يبدى دهشته ويقول : « اذا أمكنك أن توضح الموقف الراهن ، وتثبت أن البشرية تعسة أو فاسدة ، فان هذا سيعنى أن الدين لم يحقق غايته ، فما الغاية من اثبات الصفات الطبيعية لله مادامت الصــفات الأخــلاقية مازالت موضع شك وغير مؤكدة » (١٩٩) • ويدفع هيوم « كلينث » فى الجزء الحادى عشر الى الاســتمرار فى محاولة انقاذ المحاورة بتعديل تصور الله على نحو يســاعد على الحفاظ على فكرة اتصافه بالخير ، وامكان استمداد العون لبقائه من عنايته بالحياة والعالم •• ويعبر عن ذلك باقتراح امكان الاعتقاد بأن قدرات الله محددة « فلربما يستطيع الجود الذى تشهد به الحكمة وتحده الضرورة أن ينتج عالما مثل العالم الراهن » (٢٠٣) • ويدفع هيوم «فيلون » الى الاشارة الى أن هذه المناورة لن تحقق الا أثرا واهنا لأن العالم مازال لم يصل الى الحالة التى نتوقعها من الاله حتى اذا حططنا من قدراته ، لأن طبيعة العالم وطبيعة البشر لا تتطلب ما هو أكثر من تحويرات طفيفة نسبيا اذا أريد رفع مستوى الأشياء بدرجة كبيرة ، بينما اذ رجعنا الى العلل الأساسية للأوصاب التى نبتلى بها، فاننا سنرى أنهلا وجود فيها لأى شىء يبدو ضروريا للعقل الانسانى ، أو من غير المقدور تجنبه أو تخفيف أضراره بدرجة كبيرة » (٢٠٥) •

ولم يدع فيلون أى علم بهذه المسألة ، ويتخذ موقفا سالبا تماما • ويرى أن التحويرات المطلوبة تبعا للخطوط التى رسمها كلينث لن تساعد على اصلاح الموقف (٢١٨) • وهكذا يتضح أن الاتجاه الذى بدأ به ديميا الجزء السادس عشر ، وتناول فيه الكلام عن أهمية دور الطابع النفسى للحياة لم يساعد على تحقيق أية نتيجة • فما أشبهه بسلاح ينفجر قبل الأوان عندما يسعى المدافعون عن فكرته لاستعماله من قبيل الحجة •

•• ويدور حوار بعد ذلك عن الطابع الاشكالى لفروض الدين ، ولكن محاورى « فيلون » يرون أنه رغم كل ذلك فان النهوض بالدين أمر مرغوب فيه لأنه يقوم بدور عظيم النفع فى المسائل الانســانية • ويدفع هيوم « فيلون » الى القيام ببعض تنازلات كبيرة ظاهريا لمحاوريه • فلعل ديميا سيشعر بالارتياح عندما يسمعه يعلن « أن وجود الاله أمر يمكن تأكيده اعتمادا على العقل الانسانى » (٢١٧) • وسيبتهج كلينث اذا تسامح فيلون واعترف « بأن ما يحدث فى الطبيعة يحمل شبها كبيرا بمنتجات الفن »

(٢١٧) . غير أن ما أقر فيلون الاعتراف به كاله يؤكد العقل وجوده بلا مراء ، هو مجرد أى شىء يصح اعتباره أصل العالم ـ كما نعرفه ـ كما يبين عند اقترابنا من نهاية المحاورة « أى علة أو علل نظام الكون » . فمن الصعب أن ينكر أحد وجود تفسير ما للنظام المكتسب فى الكون .. وليس لهيوم أى اعتراض اذا أراد أحد أن ينسب كلمة الله لهذا التفسير ، ولكنه لا يقر السماح بالقول بأن لدينا أى مبرر للذهاب الى ما هو أبعد من ذلك .

وهكذا يكون « التماثل الكبير » ، الذى يبدى فيلون اســـتعداده للاعتراف به بين ما يجرى فى الطبيعة ومبدعات الفن لايتجاوز مقداره الدرجة التى تبرر « الزعم الغامض بوجود بعض الشبه بين علة العلل والذكاء الانسانى » بينما يصر على الجانب الآخر بوجوب اقرار المؤلهين أنفسهم بالاعتراف بوجود اختلاف كبير بين الحالين ، لايمكن قياسه ، لأنه خلاف يتعذر فهمه . ويشير بعد ذلك الى أن هذا التماثل لايستحق المغالاة فى تقديره ، « لأن هناك قدرا ما من التماثل بين كل ما يجرى فى الطبيعة » وأن كل شىء ابتداء من تعرض ثمرة اللفت للعطب الى ولادة الحيوان ، الى الفكر الانسانى يمكن أن يفسر على أنه يرجع الى طاقة من الطاقات، وأن كل طاقة من هذه الطاقات تتماثل والطاقات الأخرى » (٢١٨) . فاذا صح أن هذا النوع من التماثل البعيد هو أقصى ما يخول لنا افتراضه اعتمادا على الدليل أو العقل ، فى هذه الحالة سيكون من الأفضل التخلى عن هذا « اللاهوت الطبيعانى Natural Theology برمته » ، الذى لم يهتد بعد طول الكد والجهد الى ما هو أكثر من هذه النتيجة الهزيلة ، التى تدعو الى الرثاء ، وأن يستعاد الدين برمته الى حظيرة الايمان ، مهما عاد من ذلك من خير أو شر .

ويدفع هيوم « فيلون » الى القول بأن كل هذا على ما يرام ، ولكنه هو بالذات ليس ميالا الى التحليق فى الأعالى ، ســـعيا وراء الحقيقة الموصى بها تعبيرا عن شدة الوله بها ، مثلما يتوقع « من أى شخص تخلى عن جميع آمال انشاء نسق لاهوتى كامل بالاستعانة بالفلســـفة فحســـب » (٢٢٧) . ولعل هذا ما يفعله ديميا وكثيرون ممن هم على شاكلته ، بل وما يفعله كلينث ايضا ، عندما يخضع للوهم ، ومازال يفعله. ويقوم آخرون كثيرون بفعل أشياء كثيرة مماثلة (وسنرى من بينهم كانط) الذى استهوا « بالحقائق التى تجىء عن طريق الغيبيات » ، والتى تتخذ شكل عقائد وطيدة ، مفضلا عليها العقائد المفرغة من الأساطير ، والمغلقة

فى رداء يســـتحق احتراما فكريا أكبر ، وان كان رغم ذلك كان تواقا « لانكار المعرفة حتى تفسح المجال أمام الايمان » • وكان سيشعر بالسعادة من جراء ذلك • وستكون هذه هى الكلمات التى سيستعملها كانط تعبيرا عن مقصده • أما هيوم فقد دفعه ضـــميره الفكرى الى اتباع الاتجاه المضاد • اذ رأى أن طريق الحكمة والأمانة يدعوه الى التملص مما يفسر على أنه « حقائق تجيء عن طريق الغيبيات » والى نبذ كل ما يجرى فى عالم اللاهوت الفلسفى نبذا تاما ، عمليا ، ومن حيث المبدأ •

على انه لم يتسن لأصحاب العقليات الفلسفية المماثلة اتباع نفس الموقف صراحة ، ودون التعرض للتشهير ، الا بعد نشر مؤلفات مكتوبة بحذر مشابه لكتاب هيوم ، وبعد أن أحدثت أثرها بكل تؤدة • ولقد حرص هيوم على عدم السماح بنشر محاوراته اثناء حياته خشية التعرض للحرب والتجريح • وترك هذا الكتاب كقنبلة موقوتة طريفة لكى يفجرها الجيل التالى له • ولقد احدثت بالفعل هذا الانفجار والدوى » • ومازالت محتفظة بقدرتها على الاهلاك • ولربما لم ينجح هيوم فى توجيه ضربة قاضية قاتلة الى اللاهوت الفلسفى ، ولكنه تمكن على أى حال من انتزاع جميع الأراضى الوادعة التى كان مسيطرا عليها ، وأرغمه على العيش من الآن فصاعدا فى أرض مجدبة وفى الأجواء المكفهرة للروح ، حيث لا يتوقع أن يعتقد أكثر من قلائل بأن الحكمة تقتضى أن يحاولوا التكيف ومثل هذه المعتقدات • فبعد هيوم ازداد تعرض الصلة الحميمة التى دامت طويلا بين الفلسفة والدين للتوتر • ولم تختف محاولات انقاذ الزيجة التى كانت قائمة بينهما ، ومازالت المحاولات مستمرة هنا وهناك • ولكن هذه الزيجة قد انتهت تماما الى حد كبير ، ويرجع الفضل فى ذلك الى هيوم بقدر ليس بالهين • ولا أعتقد أن هناك خبراً سيثلج صدره أكثر من ذلك •

الفصل السابع

كانط

يعتقد بوجه عام أن كانط(*) هو أعظم الفلاسفة المحدثين ، ليس فى الفلسفة الحديثة فحسب ، وانما فى تاريخ الفلسفة برمته · وحتى أولئك الذين يعترضون على هذا الرأى ، فانهم يعترفون — ضمنا — به عندما يقولون ان من تساووا معه لا يزيدون عن قلائل · ولقد احدث تأثيرا عارما فى أوربا والبلدان الناطقة بالانجليزية على السواء · وترتفع هامة مذهبه الفلسفى كأحد الشواهق فى تاريخ الفكر ، كل هذا رغم انه لم يؤلف كتبه التى تركزت شهرته عليها الا بعد أن تجاوز الخمسين من عمره · فلقد نشر نقد العقل الخالص عندما كان فى السادسة والخمسين ، ونشر كتاب نقد العقل العملى عندما كان فى الرابعة والستين ونقد الحكم عند بلوغه السادسة والستين ، وميتافريقا الأخلاق عندما كان فى الثالثة والسبعين · أما كتابه الأخير عن الأنثروبولوجيا فنشر بعد أن جاوز الأربعة والسبعين والحق يتفرد كانط فى ميدان الجهاد الفكرى · فلا نظير لأصالته الفكرية ومبدعاته · كل هذا رغم السن المتأخرة التى نشرت فيه هذه المبدعات !

ولقد خلت بواكير حياة كانط من الأحداث غير العادية ، بقدر ما نستطيع أن نتخيل · اذ ولد ١٧٢٤ فى المدينة البروسية كونجزبرج (والتى تتبع الاتحاد السوفيتى الآن التى غيرت اسمها الى كالينجراد) ، وامضى حياته كلها فى هذه المدينة · وينحدر كانط من أسرة فقيرة تؤمن بالعقيدة

(*) الاحالات الى أرقام الصفحات فى كتاب — Immanuel Kant
Critique of Pure Reason ترجمه من الألمانية الى الانجليزية : بعنوان
Norman Kemp Smith (نيويورك — سان مارتين ١٩٦٥) ·

التقويية المتشددة ، التى تمثل نزعة أصولية غارقة فى الروح الجرمانية · ولم ينل أبواه أى قدر من التعليم · والتحق كانط بالمدرسة الثانوية المحلية ثم أتم دراسته فى جامعة كونجزبرج ، ولا يعرف أى شىء عن دقائق ذلك ، إذ كان تعلم أحد أبناء الطبقة الدنيا (ومن أبناء السروجية بوجه خاص) واتمامه الدراسة الجامعية أمرا غير مألوف على هذا العهد · وبعد أن حصل على شهادته الجامعية لم يعثر على غير وظيفة مدرس خصوصى لاحدى العائلات الثرية العديدة فى الولاية ، وأخيرا اهتدى الى وظيفة محاضر فى جامعة كونجزبرج عندما بلغ الحادية والثلاثين · ولم يرق الى أستاذ بتلك الجامعة الا فى وقت متأخر ، أى وهو فى السادسة والأربعين · وظل يقيم فى كونجزبرج الى أن تقاعد من أثر المرض ١٧٩٩ ، ومات بعد ذلك بخمس سنوات ١٨٠٤ ·

وكان كانط محاضرا محبوبا من طلبته ، وقد ألقى محاضرات فى العديد من الموضوعات كالأنثروبولوجيا والفزياء النظرية والجغرافيا والرياضيات الى جانب المنطق والميتافيزيقا والأخلاق · غير أن اسمه ظل مجهولا خارج كونجزبرج الى أن نشر كتاب « النقد » ، ثم ذاع صيته على نطاق واسع بعد موته ، واعترف به كأحد الشخصيات المرموقة فى ميدان الفلسفة فى شتى أنحاء أوربا · وبالاستطاعة النظر الى قدر كبير من الفلسفة منذ ذلك الحين على أنها محاولات للالتقاء معه فى الفكر ، أما بتحدى نظرته الى مختلف القضايا ، أو بانماء جوانب من فلسفته على أنحاء شتى · وبعد كانط ، لم تعد الميتافزيقا تتمتع بالنظرة السابقة اليها ، وأحدث تأثيرا عارما على الأبحاث اللاحقة فى الابستمولوجيا والأخلاق وفلسفة الفن · ولن يتيسر فهم فلاسفة القارة الأوربية فى القرن التاسع عشر بدءا بفيشته وهيجل دون معرفة كانط · وبامكاننا ترديد القول نفسه عن الكثير مما جاء فى الفلسفة الانجلو أمريكية فى هذا القرن التى اشتهرت باسم الفلسفة التحليلية · ولقد تأثر به حتى فلاسفة فنومنولوجيون (فلسفة الظواهر) كهوسيرل وفلاسفة وجوديون كهايدجر وسارتر · وبعبارة أخرى ، يجوز القول — بكل اطمئنان — أن كانط هو العمود الفقارى لتاريخ الفلسفة الحديثة · ومن لا يعرف الفلاسفة الآخرين الذين تحدثنا عنهم فى هذا الكتاب ستوصم معرفته لتاريخ الفلسفة الحديثة بالنقص · أما بغير معرفة كانط فلا يستبعد أن تنسب الى من ينطبق عليه هذا الوصف معرفة تاريخ الفلسفة الحديثة على الاطلاق ·

البرنامج والمنهج :

وصفت الميتافزيقا تقليديا بانها محاولة للاهتداء الى معرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ـ العالم والنفس والأشـــياء ـ اعتمادا على العقل الخالص • وكان الفلاسفة يسعون وراء مثل هذه المعرفة اعتمادا على العقل الخالص بعد أن اعترف طويلا بافتقار المعرفة التجريبية التى تستند الى شهادة الحواس الى اليقين ، الذى نظر اليه طويلا كمعيار للمعرفة بمعناها الدقيق • اذ رئى أن المعرفة التجريبية تتاثر بالحواس على نحو يصعب القول بأنها قادرة على تعريفنا بالطبائع الأساسية للأشياء ذاتها • ولم يتشكك العقلانيون فى قدرة العقل الخالص اذا عمل مســـتقلا عن الحواس على تزويدنا بالمعرفة من هذا القبيل • ولم يتشكك حتى كانط بالذات الى عهد متأخر من حياته فى هذه الناحية ايضا • ولقد سبق للوك أن اشار الى الحاجة الى تحليل حدود الفهم الانسانى ، واعتقد أن هذه الحدود أضيق كثيرا مما ظن كانط ، ولكن حججه لم تكن كافية لاقناع لايبنتز وكثير من الفلاسفة الأوربيين اللاحقين ، بما فى ذلك كانط فى فلسفته الأولى • وكان هجوم هيوم على الميتافزيقا هو الذى دفع كانط الى ادراك وجود مشكلة كامنة فى هذه الناحية ، وأن هناك ـ فى الواقع ـ اعتراضات قوية تواجه محاولات الميتافزيقيين الاهتداء الى نوع المعرفة التى يسعون اليها • ويذكر كانط فى مقدمة كتاب « مقدمة لأية ميتافزيقا لاحقة (١٧٨٣) ما اعتبره موقف هيوم من الميتافزيقا :

« لقد بدأ هيوم (تفسلفه) ـ بصفة أساسية ـ من أحد تصورات الميتافزيقا ـ وهو تصور الارتباط بين العلة والمعلول ، ويعد من التصورات الهامة • ولقد تحدى العقل الذى يدعى انحدار هذا التصور منه بأن طلب منه تعريفه بأى حق يزعم أن للأشياء تكوينا خاصا يدفع الى الظن بأنه اذا ثبت حدوث شىء ما ، فلابد أن يثبت ذلك بالضرورة حدوث شىء آخر مصاحب له أيضا • وهذا هو معنى تصور العلية • وبرهن هيوم بما لا يدع مجالا للشك « بأنه من المحال تماما للعقل أن يفكر تفكيرا ـ قبليا ـ اعتمادا على التصورات فى حدوث مثل هذا الارتباط بين الشيئين بحكم الضرورة» • «غير أن هيوم قد عانى من سوء الحظ المألوف الذى يقع فيه الميتافزيقيون ، لأن أحدا لم يفهمه • ولم يكن السؤال الذى تبادر الى ذهنه : هل يعد تصور العلة صائبا ونافعا ، بل وحتى لا غنى عنه لمعرفتنا بالطبيعة ، لأن هيوم لم يتشكك قط فى هذه الناحية ، ولكنه دار حول هل

يستطاع التفكير فى هذا التصور اعتمادا على العقل - قبليا - وتبعا لذلك هل يحمل هذا التصور فى طياته حقيقة كامنة فيه مستقلة عن كل تجربة مما يدل على زيادة امتداد العقل بحيث لا تقتصر فاعليته على موضوعات التجربة • هذه هى المشكلة التى واجهها هيوم » •

وما كان هيوم ليرضى عن هذا التشخيص لموقفه من « المشكلة » فى أغلب الظن • ولكن ما يهم هنا هو أن كانط قد فسر كلامه على نحو ما رأينا ، واعتقد انه من المفيد اعادة عرض موقف هيوم ومشكلته فى صيغة أخرى ، ثم يصف كانط بعد ذلك اجابته عليه كما يأتى :

« اعترف صراحة بأن ما أتذكره عن دافيد هيوم هو حادث بالذات استطاع أن يوقظنى منذ سنوات عديدة من سباتى الدوجماطيقى ، ويزود أبحاثى فى ميدان الفلسفة النظرية بمنحى جديد كلية • نعم لقد كنت بعيدا تماما عن اتباع نتائجه التى اهتدى اليها ، ولكن اذا نحن ارتكنا على فكرة مستندة على أساس صحيح ، ولكنها لم تستغل ، ونكون قد ورثنا هذه الفكرة من شخص آخر ، فاننا قد نأمل آنئذ اعتمادا على التأمل المتواصل النهوض بها الى ما هو أبعد من النقطة التى بلغها - بفطنته - هذا الرجل ، الذى ندين له بالشرارة الأولى للنور » •

« ومن هنا بدأت أحاول النظر فى امكان صياغة اعتراض هيوم فى صورة أعم • وسرعان ما أدركت أن تصور الارتباط بين العلة والمعلول ليس بأى حال التصور الأوحد الذى يعتمد عليه الفهم فى ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباطا قبليا ، ولكن الأرجح هو أن الميتافزيقا تعتمد اعتمادا كاملا على مثل هذه التصورات • وحاولت التأكد من عددها • وبعد أن نجحت نجاحا مرضيا فى هذا السبيل بفضل استنادى الى مبدأ مفرد ، ثم اتجاهى الى استخلاص هذه التصورات ، التى أصبحت متيقنا الآن من أنها ليست مستمدة من التجربة - مثلما حاول هيوم استمدادها - ولكنها صادرة من الفهم الخالص •• وبمجرد نجاحى فى حل مشكلة هيوم ، لا فيما يتعلق بحالة واحدة بالذات ، وانما من ناحية قدرة العقل البحت فى شموله ، أصبح بوسعى أن أخطو باطمئنان - وانما بتؤدة - لتحديد الميدان بأسره الخاص بالعقل البحت اعتمادا على المبادىء الكلية . من حيث حدوده ، ومحتوياته أيضا •• ان هذا هو المطلوب من الميتافزيقا لو أرادت انشاء نسق فلسفى طبقا لمخطط آمن » •

كانت هذه هى استراتيجية كانط فى النصف الأول من كتاب « نقد العقل الخالص » • وتوحى الجملة الأخيرة التى ذكرها باختلاف النتائج التى اهتدى اليها عن نتائج هيوم ، وان الميتافزيقا ليست بحكم طبيعتها ، مجرد لغو بحيث تستأهل جميع كتابات الميتافزيقا اشعال النيران فيها ، لأنها لا تحتوى على أى شىء خلاف السفسطة والأوهام • غير أن النتيجة الفعلية التى اهتدى اليها كانط كانت فى الأرجح قريبة من نتيجة هيوم ، اذ تمـــاثل كانط وهيوم ، بعد أن انتهى الى الرأى القـائل بأن جميع النظرات الخاصة بطبائع الأشياء فى ذاتها (بما فى ذلك النظرة الى الروح والله) تتجاوز ظواهر التجربة المدركة ، ومن ثم فانها لا تعنى شيئا ، وليس بمقدورها ـ حتى من حيث المبدأ ـ أن تصل الى مرتبة المعرفة ، وعندما يتحدث كانط الآن عن الميتافزيقا ـ بفضــــل كتاب نقد العقـــل الخالص ـ أى بعد أن أصبح قادرا على « انشاء نسق الميتافزيقا وفقا لمخطط آمن » ، فان ما يخطر بباله هو الميتافزيقا بعد زيادة تنقيحها ، أى بعد أن تتوقف عن التطلع لمعرفة الطبائع القصوى للأشياء اعتمادا على استعمال العقل النظرى ، وتقنع عوضا عن ذلك ، بتحديد الملامح الضرورية لجميع الأشياء الواقعة فى نطاق التجربة الممكنة ، وأيضا ببحث البنيان العقلى الذى يضفى على جميع الأشياء الواقعة فى التجربة الممكنة الملامح التى لها بالضرورة •

ان هذا يعنى حدوث تغير أساسى فى تصور الميتافزيقا ، اذ أصبحت الميتافزيقا تعنى عند كانط ذلك الـــكيان من المعرفة الذى يتميز بطابعه التركيبى القبلى أكثر من كونه كيانا من المعرفة مختصا بمعرفة الطبائع الأساسية للأشياء والنفس والله • على أنه ليس من شـــك أن المعـــرفة الميتافزيقية قد نظر اليها تقليديا ـ بصفة مضمرة على الأقل ـ على أنها تركيبية وقبلية : « تركيبية » بمعنى أنها تدل على اضافة فعلية الى معرفتنا بدلا من كونها مجرد تحليل لمعانى مختلف التصورات • و « قبلية » بمعنى أنها تحدث مستقلة عن عملية الادراك ، بدلا من قيامها بتجميع المعطيات التجريبية والتعميم منها • غير أن الميتافزيقيين قد اعتقدوا تقليديا أنهم قادرون على الحصول على معرفة طبائع موضوعاتهم باتباع هذه الوسيلة• وكانت هذه الموضوعات هى الأشياء فى ذاتها (العالم) والنفس والله • أما عند كانط فان جميع هذه الأشياء ليست موضوعات للتجربة الممكنة ، وليست أيضا كيانات بالمقدور اثبات طبائعها ، أو حتى وجودها ، اعتمادا على الاستدلال التركيبى القبلى • « فلما كانت هذه الموضوعات لا تتبع التجربة الممكنة ، لذا يتعذر الحصول على معرفة تجريبية أو بعدية بها

أيضا ، ولما كانت القضايا التحليلية البحتة لا تقدم اية معرفة بما هو موجود بالفعل ، فان هذا يعنى استحالة اية معرفة نظرية بطبائعها او بوجودها ، اذا اعتقد أن المعرفة برمتها تتبع جـــانبا او آخر من هذين النوعين ٠

ومن ثم فاذا صح وجود اية معرفة ميتافزيقية على الاطلاق ، فان كانط يعتقد انه سيتعين آنئذ تحديد موضوع الميتافزيقا على غرار ما يحدث فى حالة الموضوعات التقليدية للبحث الميتافزيقى ٠ وعوضا عن ذلك ، فانه بالاستطاعة وصفها اما بانها نوع مميز من المعرفة ، بمقدورنا الحصول عليه ، ويتصف بكونه ليس مجرد معرفة تحليلية أو تجريبية ، ولكنه معرفة تركيبية قبلية (اى نوع المعرفة الذى كانت الميتافزيقا تتطلع اليه تقليديا) او بالرجوع بدلا من ذلك الى مختلف الموضوعات التى تتيسر معرفتها ، للتعرف على البنيان الضرورى لجميع الموضوعات الممكنة فى التجربة ، وعلى الملامح الأساسية للعقل التى ترتبط بذلك ٠ ويرى كانط أن باستطاعة الميتافزيقا أن تحصل على معرفة البنيان الأساسى للظواهر التى تجربها فحسب ، ومعرفة بنيان العقل الذى تستلزم افتراضه المسبق ، ولكنها لا تحصل على معرفة وجود الأشياء وطبائعها التى تتجاوز عالم التجربة الممكنة ٠

غير أن هذا لايعنى عدم وجود اشياء فى ذاتها فى نظر كانط ، أو استحالة التحدث عنها ، أو السماح بذلك ٠ ولا يعنى ايضا انكار كانط لوجود الله او تشككه فيه ٠ والأمر بالمثل فيما يتعلق بمسالة حرية النفس وخلودها ٠ وفيما يخص النقطة الأولى ، فانه يذكر أن تصور الأشياء فى ذاتها من التصورات التى لا غنى عنها ٠

« بالرغم من عدم استطاعتنا معرفة هذه الأشياء كاشياء فى ذاتها ، الا أن علينا ـ مع ذلك ـ أن نتخذ موقفا يتيح لنا ـ على اقل تقدير ـ التفكير فيها كاشياء فى ذاتها ٠ وبغير ذلك ، فاننا سننتهى الى نتيجة مثيرة للســـخرية مؤداها امكان وجود **ظاهر** دون وجود شىء **يظهر** » (٢٢٧) ٠

وفى واقع الأمر ، لقد ذهب كانط بعيدا الى حد قوله « ان علينا النظر الى الشىء فى ذاتة كشىء Per se حقا ، ولكنه ليس معروفا لنا » (٢٤) ٠ وفيما يخص النقطة الثانية ، فانه يقول فى احد السطور ـ ولعله أشهر سطر ورد فى كتاب نقد العقل الخالص : « لقد رأيت انه

من الضرورى أن أنكر المعرفة ، لكى أفسح المجال للايمان » (٢٩) · ان هذا قد يفسر على أن كلما قام به كانط فى الميتافزيقا والابستمولوجيا ، كان بدافع الرغبة « فى افساح المجال أمام الايمان » (٢٩) ، أكثر من اتجاهه الى اكتشاف الحقيقة فى هذه المجالات · على أن ما كان يعنيه حقا هو انه لم يقصد بهذه النتائج « استبعاد الدين » ، ولكنه يرمى الى « افساح المجال له » وان كان يطالبه باتخاذ صورة الايمان ·

غير أن هذا الرأى كان مضللا أيضا ، واتجه الى عكس ما هدف اليه كانط ، لأنه يوحى باعتقاد كانط بأن الأساس الممكن الوحيد للايمان بالله وحرية النفس وخلودها هو اما « الوحى » أو شىء شبيه بما سماه كيركجورد « القفزة نحو الايمان » ، وهذا الرأى بعيد عن النظرة الفعلية لكانط ، لأن النوع الوحيد من الدين الذى يؤيده كانط (كما يذكر فى عنوان أحد مؤلفاته) هو « الدين فى نطاق حدود العقل فقط » · ويقصد بالعقل هنا العقل العملى ، وليس العقل النظرى · اذ يعتقد كانط أن العقل عندما يستعمل استعمالا عمليا ، لا نظريا بحتا ، فانه يزود بأساس عقلانى قوى للايمان فى هذه الجوانب ·

« وبعد أن حرم العقل النظرى من أن يخطو خطوة أخرى فى ميدان ما فوق الحسيات Supersensibles فان الطريق مازال مباحا له للبحث فى امكان العثور على ما يكفى من معطيات فى نطاق معرفة العقل العملى لتحديد التصور المجاوز للعقل اللامشروط Unconditioned ، وبذلك يتيسر له الاستجابة لرغبة الميتافزيقا (التقليدية) فى تجاوز حدود كل تجربة ممكنة ، اعتمادا على المعرفة الميسورة قبليا ــ وان كان من منظور عملى فحسب ــ على أية حال ، ان العقل النظرى يفسح المجال لمثل هذا الامتداد فى نطاق المعرفة » (٢٤ ــ ٢٥) ·

ولن أناقش الوسيلة التى حاولها كانط لتحقيق هذا « الامتداد » · وسأكتفى بالاشارة :

أولا : الى أن كانط لم ينزلق على أى نحو فى التورط فى اتباع موقف تشككى فى الأمور الدينية ، عندما انتقد الميتافزيقا السالفة ، وبوجه خاص عند انتقاده لجميع المحاولات التى سعت لتقديم براهين نظرية لوجود الله وعدم تعرض الروح للفناء ·

ثانيا : ان محاولته التى قام بها « لامتداد » نطاق التجربة الممكنة قد اعتمدت ــ بقدر كبير ــ على تفرقته بين الظاهرات (أو الظواهر)

والأشياء فى ذاتها · وكما يذكر هو بالذات فان هذه التفرقة اذا رفضت ، واذا أنكر امكان وجود الأشياء فى ذاتها ، فان هذا سيؤدى الى استبعاد مثل هذا الامتداد فى نطاق المعرفة ، واستبعاد « الايمان » أيضا ، الذى يطالب بافساح المجال له ، لو صح ما قاله عن القوانين التى تحكم جميع الظواهر ·

باستطاعتنا أن ندرك مدى أهمية هذه القضية لكانط ، اذا رجعنا الى ملاحظاته عما رآه الأهمية الكلية لمشروعه الفلسفى فى كتاب نقد العقل الخالص : اذ يتساءل : « ما هو نوع النفائس التى نقترح توريثها للأخلاق والاجابة هى أننا اذا القينا نظرة عابرة الى العمل الراهن فان نتائجه قد تبدو سالبة فحسب لأنها تحذرنا مـ نعدم المخاطرة البته باقتحام مجالات تتجاوز حدود التجربة اعتمادا على العقل النظرى » ·

ربما بدا وكان كانط يردد فى هذه الفقرة السابقة كلام هيوم نفسه ، ولكنه يضيف قائلا : « من هذا يتضح أن نقد العقل الخالص عندما وضع حدا للعقل النظرى ، فانه قد اتخذ خطوة سالبة حقا ، ولكن علينا أن لا ننسى أنه استطاع بذلك أن يزيل عقبة كانت تعترض استعمال العقل العملى (بأن فرق بين الظواهر التى نجربها والأشياء فى ذاتها ، وقصر دون العقل النظرى على تحليل هذه الظواهر) وبذلك حقق نفعا موجبا وعظيم الأهمية · ان هذا سيبدو كذلك (بمجرد) اقتناعنا بأن للعقل دورا عمليا ضروريا – فى ميدان الأخلاق – وفيه لامناص من أن يتجاوز حدود الاحساسات » (٢٦) ·

وبعد صفحات قليلة نراه يستخلص ما تحقق بفضل كتاب نقد العقل الخالص :

« لم يعد فى مقدور العقل اتباع الطريق الآمن للعلم فحسب ·· اذ سيتيح فرصة افضل لشباب باحثينا تساعدهم على تمضية وقتهم على نحو أنفع مما كان يحدث عندما اتباع النزعة الدوجماطيقية المألوفة ، عندما كانوا يلقون تشجيعا كبيرا على الانغماس فى نظرات هينة الشأن الى أشـــياء لا يفهمون شيئا عنها ، ولا تتوافر لهم أو لأى شخص آخر أى استبصار بها ، لأنه من غير المتوقع حصولهم على مثل هذا الاستبصار · ولكن وفوق كل شىء ان هناك النفع الذى لا يقدر بثمن ، اذا تحقق اســـكات جميع الاعتراضات التى توجه للأخلاق والدين الى الأبد عن طريق المنهج السقراطى الذى يعنى باثبات جهل المعترضين بكل وضوح »(٣٠) ·

ولكن مرة أخرى ، فان هذه النتيجة الأخيرة تعتمد على صحة تفرقة كانط بين الظواهر التجريبية (التى لدينا تجربة عنها ، ولكنها لا تحتمل أى برهان أو حتى دليل عن وجود الله وخلود الروح) ،وبين الأشياء فى ذاتها (التى ليس لدينا تجربة عنها ، وليس بمقدورنا الحصول على معرفة نظرية بها ، ولكن كانط يرى امكان استمرار التفكير فيها ووجوب افتراضها) ولدى المؤلف الشيء الكثير الذى يمكن أن يقال فى ذلك فيما بعد ٠

ولما كان كانط قد عني فى كتاب « النقد » بمجال العقل النظرى ، وحدوده بوصفه مقابلا للاستدلال العملى ، لذا يعد هذا الكتاب فى الواقع « نقدا للعقل النظرى الخالص » ويحدد كانط هدفه من هذا الكتاب كما يلى : « موضوع البحث الراهن هو مقدار ما باستطاعتنا أن نأمل فى تحقيقه اعتمادا على العقل ، اذا استبعدت جميع مواد التجربة ، وما تقدمه من عون » (١٠ : II) وقد يجيب العقلانيون على هذا السؤال بالآتى : معرفة الطبائع الأســـاسية للأشياء والروح ووجود الله وطبيعته ٠ أما التجريبيون ، فان اجابتهم ستكون : لا شيء على وجه الدقة ٠

ولكن كانط يرفض الاجابتين معا ٠ ويستنتج عدم امكان معرفتنا أى شيء من الأشياء التى ظن العقلانيون أننا قادرون على معرفتها ٠ غير أن بوسعنا أن نعرف قدرا كبيرا يفوق ما اعتقد التجريبيون أن باستطاعتنا معرفته ٠ ويرفض كانط الاعتقاد (أو الافتراض) الذى ذكره العقلانيون عن وجوب حدوث تناظر بين الحقيقة القصوى للواقع ، وما يقرره العقل الانسانى ٠ الا أن كانط يتبنى صورة معدلة تعديلاً جذريا لهذه النظرة، يعنى يرى ضرورة قيام بنيان الواقع التجريبى أو « الطبيعة » بعكس مقولات العقل الانسانى ، وبذلك سيستطاع معرفتها معرفة مؤكدة تماما ٠ ويتفق كانط هو والتجريبيون فيما يخص أصل معرفتنا الى حد أنه يسلم « بأن كل ما نعرفه يبدأ من التجربة » ، ولكنه يرفض دعوى التجريبيين « بأن التجربة هى مصدر كل شيء » (٤١) ٠ وبعبارة أخرى ما يزعمونه عن أن جميع أفكارنا مستنسخات لتأثيرات معينة ٠ اذ يعتقد أن بعض أفكارنا قد منحت للتجربة من قبل العقل ذاته ، وتعد هذه الأفكار أو التصـــورات أساسية للغاية ، بحيث تستحيل التجربة بدونها ٠

وسأتحدث عن هذه النقاط فى مكانها المناسب ، أما الآن فسأكتفى بذكر كلمة واحدة عن منهج كانط مستوحاة من هذه النقطة الأخيرة ، فلم يكن المنهج الذى اتبعه فى الأغلب ـ لا مجرد تحليل للتصورات والاستنتاج

المنطقى المباشر لما يترتب عليها ، ولا كان تعميما استقرائيا يعتمد على مجموعة من الأدلة التجريبية ، او تحليل التصورات الى أبسط مكوناتها بحثا عن التأثيرات التى تناظرها ، ثم القيام بعد ذلك اما بتحديد معناها بالتبعية ، او الحكم بأنها خالية من أى معنى · والأصح هو أن منهجه من المناهج التى اصبحت تدعى بالمناهج الترانسندنتالية · ويعتمد هذا المنهج على التحقق من مسائل شتى من التجربة ينظر اليها على انها مسائل مسلم بها ، ويجرى بعد ذلك التساؤل الآتى :

« ما الذى تفترضه مثل هذه المسائل كافتراضات مسبقة بالضرورة ؟ ما هى الحالات التى يتعين حصولها عليها ؟ · وما هو « أساس امكانها ؟ » على حد قوله ·

فمثلا يرى كانط أنه من الوقائع الفعلية اننا نملك معرفة رياضية ، وان أحكام الرياضة ليست مجرد احكام تحليلية ، أو تعميمات تجريبية ، ولكنها بالأحرى تجمع بين الناحية التركيبية والقبلية apriori انها تتصف بصحتها الضرورية والكلية ، ومن ثم فلا يصح أن تكون تعميمات تجريبية · وهى تساعد على زيادة امتداد معرفتنا على نحو هام ، ومن هنا فلا يصح ان توصف بأنها تحليلية · ويذكر كانط أن هذا الحكم نفسه ينطبق ايضا على قضايا أساسية معينة فى علم الطبيعة كقانون الحفاظ على المادة (والذى نسميه الآن الحفاظ على الطاقة) وقانون الحفاظ على الحركة ، وأيضا قضية « لكل ما يحدث علة »(٥٠) · ويرى كانط أن هيوم قد اخطأ عندما زعم أن القضايا من هذا القبيل تعميمات تجريبية من جهة واسقاطات لأوهام الخيال من جهة اخرى · ويعتقد أن هذه القضايا تتصف بأنها تركيبية وقبلية معا ، وأنها تصح بالضرورة وبصفة كلية على جميع موضوعات التجربة الميسورة ، وتركزت طريقته ــ اذا سلمنا بصحة هذه الأشياء ــ « على الكشف عن أساس امكان الأحكام التركيبية القبلية للتبصر بالشروط التى تساعد على جعل أى نوع من مثل هذه الأحكام ممكنا ·· » (٥١ ــ ٥٢) · وعلينا أن نتساءل مرة أخرى كيف أصبحت الرياضيات البحتة ممكنة ، وكيف أصبح العلم البحت للطبيعة ممكنا ؟ فلما كانت هذه العلوم موجودة بالفعل ، لذا فمن المناسب تماما ان نتســـاءل عن كيف أصبحت ممكنة · فلقد اثبتت حقيقة وجودها وجوب اتصافها بالامكان » (٥٦) · ويستمر كانط على نفس المنوال فى كل ما يتعلق بالتجربة · فالتجربة اذا نظر اليها لا كمجرد تيار واع بلا بنيان ، وانما بالأحرى كبنيان موحد من المعركة التجريبية ، فانها ستكون ممكنة ، لأنها بمثابة واقعة معطاة ،

ومن ثم يثار السؤال الآتي : كيف اصبحت ممكنة ؟ · وكيف يستطاع تفسير تنظيم تيار الوعى عندما يتخذ شكل بنيان موحد من المعرفة التجريبية ؟ وما الذى يعد فرضا مسبقا بالضرورة لهذا التنظيم ؟

والاجابة الوحيدة لكانط على هذه الأسئلة ـ والتى يراها الاجابة الممكنة الوحيدة هى أن العقل نفسه ليس مجرد شيء سـالب ، ولكنه فعال · انه ينشىء التجربة على نحو يساعد على جعل الأحكام التركيبية القبلية للرياضة وعلم الطبيعة تنطبق بالضرورة وكليا فى نطاق عالم التجربة الممكنة ، وبحيث تكشف تجربتنا عن اتخاذها كيانا موحدا · ويخصص كانط بحثه فى النصف الأول من كتاب « النقد » لكشف النقاب عن ما يجب ان تكون عليه ماهية العقل على وجه الدقة حتى تصبح هذه الأشياء ممكنة، ويتالف من النتائج التى يهتدى اليها نسقه الميتافزيقى بقدر ما يباح له · ويرى كانط أن هذا النسق هو النسق الميتافزيقى الأوحد الذى لا يتجاوز حدود العقل البشرى · واذا أمكن اثبات عدم صحة منهجه الترانسندنتالى ، او عدم امكان الارتكان اليه ، سيكون معنى ذلك استحالة الميتافزيقا عند كانط مثلما كانت كذلك عند هيوم ·

العقـل والتجـربة :

يقول كانط : « رغم ان معرفتنا بأسرها تبدأ بالتجربة ، الا أن هذا لا يعنى أنها كلها مسـتمدة من تجربتنا » (١٤١) · وبدلا من أن يذكر دوجماطيقيا ، اننا مادمنا لم نولد ولدينا بالفعل افكار معينة أو قضايا معينة فى عقولنا فان هذا يعنى ان معرفتنا ينبغى أن تكون مستمدة من التجربة ، فانه يتساءل : هل لدينا فعلا افكار معينة ومعرفة بافكار معينة لا يستطاع القول بانها مستمدة من التجربة ؟ ، ويجيب على ذلك : نعم لدينا مثل هذه الأفكار ، ويتعين عدم اعتبارها مجرد لغو او اشياء بلا مضمون أو مغزى لمجرد كونها غير مستمدة بطريقة مباشرة من التجربة ، ويذكر ان الأمر عكس ذلك ، لأن هذه الأفكار لا غنى عنها للفكر الانسانى · فبدونها لن تتوافر لنا تجربة ذات معنى على الاطلاق · اذ ليس بمقدور التجربة البحتة ان تجيء بأية قضايا تتصف بضرورتها وكليتها · ولكن هناك بعض قضايا صحيحة وتتصف بضرورتها وكليتها ، وتشغل مكانا ذا أهمية كبرى فى الفكر الانسانى ، كقضايا الرياضة على سبيل المثال ، وأيضا قضية لكل معلول علة ،ومن ثم يستنتج كانط أن هذه القضايا لم تستمد من التجربة وحسب، ومن هنا يتعين ردها الى أصل ما آخر، حتى وان قامت

التجربة بدور ضرورى لاكسابها صفة المعرفة · ويرفض كانط تحليل هيوم لفكرتنا عن الارتباط العلى على أساس أنها اخفقت فى الكشف عن حقيقتها الفعلية :

« ان تصور العلة ذاته يحتوى بكل وضوح على تصور وجود ارتباط ضرورى بمعلول ، وبقاعدة تتسم بكليتها الجازمة ، بحيث يتعرض التصور للانهيار تماما اذا حاولنا استمداده من التداعى المتكرر للحدث وما سبقه - كما فعل هيوم - ومن عادة الربط بين المتمثلات وهى عادة نشات من اثر هذا التداعى المتكرر ، ولم تتمخض بالتبعية عما هو اكثر من الضرورة الذاتية » (٤٤) ·

ويرى كانط أن الشىء نفسه يصح عن بعض تصوراتنا ، وايضا عن بعض احكامنا · ويذكر تصورنا للمكان وتصورنا للجوهر على سبيل المثال · وكما أشار التجريبيون ، فليست فكرتنا عن المكان الصرف أو فكرتنا عن الجوهر الصرف مستنسختين من تأثيرات حسية سبق اكتسابنا لها · ولكن كانط يصر على القول بأن لدينا هذه الأفكار ، أو أنها ضرورية تماما ، ففكرتنا عن المكان ضرورية للمعرفة الرياضية وفكرتنا عن الجوهر ضرورية للعلم والتجربة العادية ، ومن هنا يشير بوجوب وجود أصل مختلف لها ، فى العقل ذاته ، ويكتب قائلا :

« اذا انتزعنا من تصورنا التجريبى للجسم ملامحه التى ترجع الى التجربة البحتة ملمحا تلو الآخر ·· فان المكان الذى شغله الجسم (الذى اختفى تماما الآن) سيظل باقيا ، وليس بالمقدور ازالته · وايضا اذا انتزعنا من تصورنا التجريبى لأى شىء - سواء أكان جسمانيا أو لا جسمانيا - جميع الصفات التى عرفناها من التجربة ، فانه سيظل فى غير استطاعتنا انتزاع تلك الصفة التى ساعدتنا على تصوره كجوهر أو كشىء كامن فى جوهر ·· ومن ثم ونظرا لضرورة فرض هذا التصور الخاص بالجوهر نفسه علينا ، فلا مناص من اعترافنا بأن له قاعدة فى ملكة المعرفة القبلية عندنا » (٤٥) ·

ان المحور العام لبرهان كانط هنا يتلخص فى ان الأحكام التركيبية القبلية والتصورات البحتة من هذا القبيل ممكنة ، لأنها من صنعنا ، وهى متوافرة لنا ، ولكنها لا ترد الى أية تأثيرات نتلقاها عن طريق الحواس ، ومن ثم فلابد ان يكون لها مصدر آخر · وهذا المصدر الآخر لابد ان يكون

العقل بالذات ، ولكنها ليست مخترعات للخيال ، لأنها تنطبق بالضرورة وكليا على جميع الموضوعات الممكنة للتجربة ، بالرغم من انه لا يحق لنا تطبيقها ، بحيث تتجاوز موضوعات التجربة الممكنة (يعنى الى ما بعد أو وراء الظواهر التجريبية ، او مظاهرها ، التى لدينا تجربة مباشرة عنها) الى الأشياء فى ذاتها • ومن هنا فبينما لا تنسب اليها اية صحة ترانسندنتالية فانها تتمتع بصحة موضوعية فى نطاق عالم التجربة الانسانية الممكنة ، أى أن مكانتها ليست مجرد مكانة ذاتية كالمكانة التى نسبها هيوم اليها •

وتبعا لذلك ينهى كانط مقدمته بالايحاء الى أن :

« هناك فرعين من وسائل المعرفة الانسانية : وسيلة الحسيات ووسيلة الفهم • فعن طريق الحسيات تنطبع الأشياء فى حواسنا ، وعن طريق الفهم تغدو افكارا (٦١) • ويعتقد كانط أن الحســيات تزودنا بالتاثيرات أو الحدوس التى تكون مادة تجربتنا ، ويزودنا الفهم بالمقولات التى تتشكل هذه المادة تبعا لها » ، ولكنه يرى فيما بعد أن ماسماه بالحسيات لا يتصف بالسلبية الصرفة • فهى تقوم مثل الفهم بمشاركة هامة فى تجربتنا • فلجميع الظاهرات صور أساسية ما تيسر لنا الربط بين هذه الظاهرات على انحاء شتى ويقول : « أسمى ما يناظر الحسيات فى الظاهرات بالمادة أما ما يحدد التعدد القائم فى الظاهرات ، وييسر لها الانتظام فى علاقات معينة فأسميه صور الظاهرات »(٦٠) •

ويعتقد أن هناك صورتين من هذا القبيل : صورتا المكان والزمان • أما صور الظاهرات التى تخضع لها جميع الحسيات ، فليس بمقدورها بالذات أن تكون حسيات جزئية او ظاهرات • فلابد أن تسبق - بمعنى ما - جميع الظاهرات الجزئية أو الحسيات ، لأنها تكون ما يصح أن يسمى بالاطار الذى تحدث فى نطاقه جميع الظاهرات الجزئية او الحسيات •

ويذكر أن هذه الصور يجب ردها الى طبيعة العقل ذاته • فللعقل طبيعة خاصة تحتم انتظام جميع الحسيات التى ترد اليه تبعا لصورتى المكان والزمان التى يفرضها العقل عليها • ويتساءل كانط : هل هناك تفسير آخر للانتظام الكلى الذى تتخذه احساساتنا تبعا لصورتى المكان والزمان ؟ وفضلا عن ذلك ، كيف نفسر وجود شىء مثل الهندسة التى تتحدد فيها خصائص المكان تركيبيا ، وان كان ذلك قبليا ؟ ويفسر كانط كيف تنتظم جميع الأشياء فى « الحس الخارجى » فى المكان ، ووجود الهندســة

كمجموعة من القضايا التركيبية ، وان كانت كلية وضرورية ، وفكرتنا عن المكان البحت اعتمادا على عملية كاسحة واحدة حســـمت جميع هذه القضايا • فليس المكان خاصية للأشياء فى ذاتها ، ولكنه بالأحرى « صورة واحدة للحدس تنتمى الى البنيان الذاتى لعقلنا » (٦٨) باعتباره « الحس الخارجى بوجه عام » (٧١) • ولن يكون بالمقدور تفسير أى شىء من هذه الأشياء اذا نظر للمكان كخاصية للأشياء فى ذاتها ، أو اذا نظر اليه كتصور تجريبى مستمد من تجربة الادراك • ويرى كانط أنه من الحق القول بأنه ليس متاحا لنا أن نفسر المكان على أى نحو من هذه الأنحاء الأخرى • اذ ليس من المستطاع استمداد تصور المكان البحث من تجربة الادراك على الاطلاق • ومن جهة أخرى ، ولما كنا لانستطيع تجربة الأشياء فى ذاتها (دائما فقط الظاهرات) لذا فليس بمقدورنا أن نعرف أية خاصية من خصائصها • فما بالك اذا كان المكان أحد هذه الخصائص ، وله نفس الملامح التى تتحدث عنها الهندسة • ويقول الشىء نفسه عن الزمان ، ويرى أنه يجب النظر اليه كصورة « للحس الداخلى » بوجه عام •

ومن هنا يتراءى لكانط وجود قاعدة لا استثناء فيها البتة « بأن جميع الأشياء بوصفها ظاهرات خارجية متراصة فى المكان » (٧٢) • وهناك قاعدة أخرى ترى أن « جميع الأشياء ظاهرات ، يعنى موضوعات للحدس الحسى ، وتحتل مكانا فى الزمان » (٧٨) • ويعتقد أن هاتين القاعدتين ضروريتان وصحيحتان كلية فيما يتعلق بجميع الظـــاهرات ، لأنه بغير الاستطاعة أن تصبح الظاهرات الممكنة ظاهرات ممكنة الا اذا وضعت فى صورتى المكان والزمان • وهذا هو ما يعنيه عندما يصف هذه القوانين « بأنها صحيحة موضوعيا ، حتى وان خضعت لشروط ذاتية • انها تخضع لشروط ذاتية لأنها لا تزيد عن كونها صورا للحساسية الانسانية ، وليست خصائص للأشياء ذاتها ، ولكنها صحيحة موضوعيا ، لأن جميع الظاهرات الممكنة يجب أن تتطابق معها • ان هذا هو ما يعنيه كانط عندما يتحدث عن « الحقيقة التجريبية » للمكان والزمان •

على أن من المسائل البالغة الأهمية ، التفرقة بين الصحة الموضوعية والصحة الترانسندتالية • اذ توصف القاعدتان اللتان ذكرهما كانط بأنهما صحيحتان موضوعيا ، ولكنهما غير صحيحتين ترانسندتاليا ، بمعنى أنهما لا تنطبقان على الأشياء فى ذاتها • ان هذا هو ما يعنيه كانط بمصطلح المثالية الترانسندتالية transcendental ideality للمكان والزمان ، ويقول فى هذا الشأن : « انهما يتماثلان فى المكانة • اذ لايستطاع التشكك فى حقيقة

أى منهما من الناحية التمثيلية representative وفى الحالتين فانهما ينتميان للظاهر فقط (٨٠) ·

وبعد أن يهتدى الى هذه النقطة ، فانه يعتقد انه قدم اجابة جزئية على السؤال المبدئى الخاص بأحقية وصف الأحكام القبلية التركيبية للرياضة البحتة والعلم البحت للطبيعة بالامكان ويقول « ان الزمان والمكان هما مصدرا المعرفة التى يمكن أن تستمد منها المعرفة التركيبية فى جملتها، انهما الصورتان الخالصتان لكل حدس حسى ، ومن ثم فانهما هما اللتان تضفيان صفة الامكان على القضايا التركيبية · ولكن هذين المصدرين القبليين للمعرفة بحكم كونهما شرطين لحسياتنا اعتمادا على هذه الحقيقة ذاتها ، فانهما قد وضعا الحدود التى يتوقفان عندها ، يعنى أنهما لا ينطبقان على الأشياء الا فى حالة النظر اليها كظاهرات فقط ، ولا يمثلان الأشياء كما هى فى ذاتها · ان هذا هو الميدان الأوحد لصحتيهما ، واذا تجاوزنا هذا الميدان ، سيتعذر تحقيق أية استفادة موضوعية لهما » (٨٠) ·

ولابد أن لا يفسر ما يذكره كانط على أنه يعنى وصف المكان والزمان بالوهم · اذ لا ينطبق تصور الوهم الا فى نطاق المعرفة التجريبية ، وعند الاشارة الى بعض التجارب التى تتجاوب ومعاييرنا الخاصة بالواقع عند وصف الأشياء الأخرى بأنها وهمية · ولهذا السبب نفسه ، فإنه يرفض التفسير الذى ينسب تصورى المكان والزمان الى الوهم أو يعتبره من اختلاق مخيلتنا · فلن يصح هذا الوصف الا فيما يختص بالتجارب الأخرى التى لا تعد من اختلاق الخيال · وهكذا يتضح أن المبرارت التى تدفعنا الى الظن بأن بعض تجاربنا وهمية أو من صنع الخيال ، تختلف تماما عن الأسباب التى دفعت كانط الى القول بعدم انطباق تصورى المكان والزمان على الأشياء فى ذاتها · فليس لهما صحة ترانسندنتالية ، ولكنهما يتمتعان بصحة تجريبية ، ومن ثم يصعب القول بأنهما وهمان أو من اختلاق الخيال ، انهما ينطبقان على كل تجربة انسانية ، وعلى الطبيعة أو العالم بالتبعية ـ اذا نظر اليهما كجملة الأشياء الممكنة فى التجربة الانسانية · وبهذا المعنى فانهما يحتويان على كل شذرة من الحقيقة على نفس النحو الذى تتطلبه الرياضة أو العلم التجريبى · ان ما ينكره كانط يقتصر على انكار مشروعية امتداد تطبيق هذه التصورات بحيث تشمل ايضا الأشياء فى ذاتها · ولعله يخطر ببالنا القول بأنه اذا افتقرت الأشياء فى ذاتها الى خصائص مكانية وزمانية ، فانه لن يكون بوسعنا تخيل ما ستكون عليه · ولكن كانط يرد على ذلك « أن هذا صحيح » ويلخص موقفه من البنيان الأساسى للمعرفة الحسية بوجه عام على النحو الآتى :

« ان كل حدس لدينا لا يتعدى كونه تمثلا للظاهر • وليست الأشياء التى نحدسها فى ذاتها هى ما نحدسه كشىء كائن • كما أن علاقاتها فى ذاتها ليست مكونة على نحو ما تظهر لنا • واذا استبعدت الذات ، أو استبعد حتى التكوين الذاتى للخواص بوجه عام ، فانه سيترتب على ذلك تلاشى تكوين الأشياء فى المكان والزمان باسره ، وأيضا جميع علاقات الأشياء فى المكان والزمان • فبوصفها ظاهرات فانه من المتعذر أن توجد فى ذاتها ، وانما فى داخلنا فقط • أن ما قد تكون عليه الأشياء فى ذاتها وبمعزل عن تلقى احاسـيسنا لها ، سيظل سـرا لن نعرفه قط • فنحن لا نعرف الأشياء الا فى الحالات التى ندركها فيها • وهذه حالة نتميز بها وحدنا ، وليس من الضرورى أن تشترك معنا فى هذه الحالة باقى الكائنات وان كانت الكائنات البشرية تشترك فى هذه الحالة » • (٨٢ ـ ٨٣) •

ان هذا هو اول جانب مما اطلق عليه كانط بالذات اسم « الثورة الكوبرنيقية فى الفلسفة » • فقبل الثورة الكوبرنيقية الأصلية ،ساد الاعتقاد بأن الأرض هى مركز النظام الشمسى ، وأن الشمس تدور حول الأرض ، واعتمدت ثورة كوبرنيك على قلب هذا الاعتقاد رأسا على عقب عندما قال أن الشمس هى التى تتوسـط النظام الشمسى ، والأرض تدور حولها • وبالمثل ، فقبل كانط كان الرأى المقبول هو الاعتقاد بأن لجميع الأشياء التى تتألف منها التجربة الانسانية والمعرفة الأساسية صورا اساسية للتنظيم والترتيب يدركها العقل كما هى ، ويحاول كانط احداث شىء أشبه بالثورة الكوبرنيقية عندما يطالب بقلب هذا التصور رأسا على عقب ، ويرى أن الواقع قد يبين أن الصور الأساسية لتنظيم الأشياء وترتيبها مستمدة من طبيعة العقل الانسانى ، أو من صنعه (أى من صور حياتنا) ذاتها » •

وبعد أن يتحدث عن اول ناحية من هذه الثورة فى الجزء المسمى « الاستاطيقا الترنسندنتالية » ينتقل الى الناحية الثانية فى الجزء المسمى التحليل الترانسـندنتالى وتمثل هذه النـاحية الجزء الثانى من ثورته الكوبرنيقية ، ويناقش فيه كيف تتراءى لنا الأشياء كجواهر وعلل ومعلولات •• وهكذا ، لأن « الفهم » يشكل تجاربنا على هذا النحو • وربما بدا هذا الكلام كذروة متخاذلة (بلغة المسرح) جاءت فى أعقاب حججه الأكثر ابهارا والتى ذكر فيها أن المكان والزمان مجرد صورتين للحس الانسانى ، وليسا خاصتين فى ذاتهما • غير أن هذا الجزء من تحليله للمعرفة الانسانية لا يقل فى أهميته عن الجزء الآخر • ويحتوى فى ثناياه على الكثير من القضايا التى قمنا ببحثها •

ويتألف الكتاب الأول من « التحليل الترانسندتالى » من جزئين · ويتحدث الجزء الأول عن ما يسميه كانط « تحليل التصورات » · أما الجزء الثانى فيتناول الكلام عن ما يدعوه « باستنباط » هذه التصورات · ويقول كانط أن ما يعنيه بتحليل التصورات هو تشريح ملكة الفهم ذاتها حتى يتمكن من بحث امكان وجود التصورات « قبليا » فى الفهم ذاته باعتباره الموضع الذى ولدت فيه ، ويحاول ـ من جهة أخرى ـ الاتيان بتفسير لكيفية ارتباط التصورات على هذا الوجه قبليا بالأشياء ·

وكما أشرت سابقا ، فان كانط يعتقد أننا نملك ـ فى الواقع ـ عددا من التصورات التى لا غنى عنها لكل معرفة تجريبية ، وللتجربة بوجه عام ، كما نعرفها ، وان كانت غير مستمدة من الصورتين الأساسيتين للحس (المكان والزمان) · ويستخلص كانط من ذلك أنها لابد أن تكون مستمدة من الفرع الثانى من فرعى المعرفة ، يعنى من الفهم ، وتتمثل عندنا فى التصورات ، التى تتصف بتجريبيتها أو فطريتها ، ومن ثم فانه يتساءل : ما هى الملامح التى يتعين أن تنسب الى الفهم حتى يستطاع تفسير لماذا وجدت هذه التصورات عندنا ؟ وتجىء اجابته بأن الفهم لابد أن يكون لديه بحكم طبيعته ذاتها استعدادات خاصة تساعد على ترتيب التجربة على أنحاء معينة · وينتهى الأمر باحداثها للتصورات محل البحث · ومن هنا يقول ان هدفه فى كتاب « التحليل » سيكون ما يأتى :

« رد التصورات البحتة الى البذور والاستعدادات الأولية فى الفهم الانسانى التى تكمن فيه على أهبة الانطلاق عندما تحين لحظة التجربة · وتتكشف اعتمادا على الفهم ذاته فى نقائها متحررة من أية مؤثرات تجريبية ترتبط بها » (١٠٣) ·

وكان هيوم يتلمس طريقه باحثا عن نظرة من هذا القبيل ، ولكن اتجاهه التجريبى عن أصل أفكارنا ومحتواها وفكرة تصوراتنا المتمثلة بالمعنى قد حالا دون بحث هذه الناحية · وتنبه كانط لهذه المسألة وأمسك بالتلميحات التى اكتشفها عند هيوم · ولما كان لم يلتزم قط باتباع النزعة التجريبية لهيوم فانه استطاع انماء هذه التلميحات وما توحى به وقدمها فى صورة صريحة تحت اسم التحليلات الترانسندتالية » ·

ويلاحظ كانط استحالة المعرفة بغير اعتماد على التصورات · اذ تعتمد المعرفة أساسا على علاقة التأثيرات بعضها بالآخر ، ولن تتيسر مثل هذه العلاقات الا بوساطة العمليات التركيبية · ويشرح ذلك وينسب للخيال

بأوسع معانيه مثل هذا الدور باعتباره المسئول وصاحب القدرة على ربط صور المدركات كل منها بالأخرى · غير أن المعرفة تشتمل على ما هو أكثر من العمليات التركيبية من هذا القبيل · انها تدل على ما هو أبعد من ذلك ، أى اقامة « الأحكام » التى تترتب على تطبيق التصورات على هذه التركيبات ، وربطها كل بالآخر ·· ان بعض تصوراتنا ، بل والكثير منها ، يشتمل على عنصر تجريبى بارز للغاية ، ولكن البعض الآخر لا يشتمل على ذلك · ان هذا النوع الأخير يخص الصور الأساسية للأحكام الممكنة ، ويسميه كانط « بالمقولات » · فلكل وظيفة يقوم بها الفكر عند اقامته للأحكام مقولة مناظرة · ومن ثم فان كانط يعتمد كمرشد له فى اكتشـــاف هذه المقولات الأساسية للفهم على مختلف الأنواع الممكنة للأحكام التى نقيمها ·

ويقول كانط : « ان هذه الوظائف تقسم الفهم تقســيما تخصصيا كاملا ، وتساعد على تحقيق تحليل شامل لقدراته » (١١٣) · ولما كانت كل معرفة تجريبية لابد أن تتشكل فى صورة أو أخرى من صور الحكم ، فان كانط يرى أن المقولات المناظرة لها تنطبق قبليا على جميع الموضوعات الممكنة للتجربة · وليس بالمقدور ان يكون أى شىء موضوعا لتجربتنا الموضوعية ما لم يتطابق هو وهذه المقولات ، لأنه ليس باستطاعة الفهم التعامل مع أى شىء ، الا اذا استطاع التطابق معه · ولكى تفهم الظاهرات لابد أن تتخذ تكوينا يتوافق ومقولات الفهم · ويقول : « فعن طريقها وحدها باستطاعتنا أن نفهم أى شىء يتألف من كثرة الحدوس ، أى أن نفكر فى أى موضوع حدسى » (١١٤) · وتكشف تجربتنا عن قدر لابأس به من الوحدة والتكوين ، ويرى كانط ان هذه الوحدة وهذا التكوين لا يمكن تفســـيرهما الا بالرجوع الى وظيفة الفهم ودوره كمنظم للظاهرات طبقا للمقولات المناظرة لاستعداداته الكامنة ·

ويجب أن تناظر هذه المقولات (التى تضـم مقولتى الجوهر والعلية) الاستعدادات الأساسية للفهم ، كما يقول كانط ، لتعذر استمدادها من اية تأثيرات جزئية لدينا · ويعتقد أنه كما يحدث فى الحالات الجزئية لتصورى المكان والزمان ، فان المقولات بوصفها تصورات للفهم ترتبط بموضوعاتها دون استعارة أى شىء من التجربة يكون بمقدورها المعاونة فى تمثيل هذه الموضوعات (١٢١) · ولكن لماكانت هذه المقولات تمثل « الشروط الذاتية للفكر » ، فان السؤال قد يثار ثانية عن « كيف تســـتطيع هذه المقولات الاتصاف بالصحة الموضوعية ، أى يتسنى لها التزويد بشروط امكان كل تجربة للأشياء » (١٢٤) · اذ يعتقد كانط أنها تقوم بذلك · هذا هو السؤال

الذى يحاول ان يجيب عليه فى « استنباطه » لهذه التصورات · وينكر كانط أن موضوعات التجربة الممكنة « يجب أن تتوافق هى والشروط التى يتطلبها الفهم للوحدة التركيبية للفكر » · وحتى اذا اخفقت فى تحقيق ذلك ، فانها ستظل تتماشى هى وحقيقة « تمثيل الظاهرات لحدوسنا » · ويجىء برهانه على الوجه الآتى :

« تحتوى جميع التجارب ـ بالاضافة الى الحدس الحسى الذى يكسب الشىء صفة الانتماء الى المعطيات ـ على تصور لموضوع ما باعتباره معطى ، يعنى باعتبار تصورات الموضوعات الظاهرة على هذا الوجه تكمن وراء كل معرفة تجريبية كشـــرطين قبليين · ومن هنا تعتمد الصـــحة الموضوعية للمقولات كتصورات قبلية، على حقيقة انه اعتمادا على صورة الفكر المعنى ، فان تجربة الموضوعات تصبح ممكنة ·· انها ترتبط بالضرورة وقبليا بموضوعات التجربة ، لأنه اعتمادا عليها فقط ســـيكون بالمقدور التفكير فى اى موضوع كان » (١٢٦) ·

واذا توخينا الايجاز أكثر من ذلك فاننا سنرى كانط يقول ان المقولات عبارة « عن تصورات اى موضوع بوجه عام ، واعتمادا عليها ينظر الى حدس اى موضوع على انه قد تحدد طبقا لاحدى الوظائف المنطقية للحكم » (١٢٨) وما يقصده بذلك هو انه بينما لا يتطلب الادراك المباشر للظاهرات ما هو اكثر من الافتراض المسبق لصورتى المكان والزمان ، فان اية فكرة عن اى موضوع على الاطلاق ، اى جميع الأحكام فى المعرفة برمتها بالتبعية، لن تكون ميسورة الا فى نطاق اطار المقولات فحسب · ويقول كانط : « عن طريق هذه التصورات الأساسية فقط ، بمقدور الظاهرات الانتماء الى المعرفة » (١٤٧) ، ومن ثم فانه ينهى فصله عن الاستنباط الترانسندتالى لهذه التصورات بقوله :

« من هذا يتضح ان التصورات البحتة للفهم ممكنة قبليا ، وفى علاقتها بالتجربة فانها ضرورية حقا · وهذا يرجع الى ان تجربتنا مرغمة على التعامل هى والظاهرات فقط ، التى يكمن امكانها فينا نحن انفسنا ، وليس بالمقدور الاهتداء الى ارتباطها ووحدتها الا داخل انفسنا فقط » (١٥٠) ·

لهذا التحليل دلالتان عظيمتا الاهمية وتسترعيان الانتباه :

اولا : الدلالة على أن مختلف المقولات الأساسية ، التى يفرق كانط بينها (بما فى ذلك مقولة الجوهر ومقولة العلية) تتماثل هى وتصور

المكان والزمان من حيث صحتها الموضوعية وحقيقتها التجريبية ، ولكنها لا تعد صحيحة من الناحية الترانسندنتالية . هذا يعنى انه بينما يتحتم توافقها مع جميع موضوعات التجربة الممكنة ، الا أن هذه التصـــورات لا يمكن تطبيقها على ما هو ابعد من عالم اشياء التجربة الممكنة ، أى لا تطبق على الأشياء فى ذاتها . ولعل هذا الكلام لا يحتوى على اية مفاجأة بعد أن يذكر كانط الشيء نفسه عن تصورى المكان والزمان ، وان كان قوله بأن الأشياء فى ذاتها لا يمكن أن تتصور كجواهر او على أنها مترابطة عليا كل منها بالآخر (وهكذا فيما يتعلق بالمقولات الأخرى) يعد من النتائج البالغة الأهمية ، فتبعا للموقف الذى يتجه فانه ليس من المشروع الجهر باية أحكام عن الأشياء فى ذاتها التى تعتمد على اية مقولة من هذه المقولات . وهو ما يعنى انه ليس بمقدورنا الجهر بأى شيء ذى طبيعة موجبة عنها على الاطلاق .

والنقطة الثانية تمثل بكل بساطة الجانب الآخر من المسألة ، وان كانت للوهلة الأولى تبدو اكثر ادهاشا . انها تترتب على ما سبق ان ذكر تمشيا مع ما يقوله كانط عن « ان جميع القوانين التجريبية لا تزيد عن كونها تحديدات خاصة للقوانين البحتة للفهم ، ففى ظلها وتبعا لمعاييرها أصبحت هذه القوانين التجريبية ممكنة لأول مرة ، وتتخذ الظاهرات من خلالها طابعا منتظما » (١٤٠) . وما يترتب على ذلك ، كما يلاحظ كانط هو « ان النظام والانتظام فى الظاهرة الذى ندعوه « بالطبيعة » انما يرجع الينا . فنحن الذين صنعناه . وليس بمقدورنا العثور عليه فى الظاهرات ، لولا قيامنا نحن انفسنا ــ او طبيعة عقولنا ــ بادخاله على الأصل » (١٤٧) . وعلى حد قول كانط : « ان قوانين الطبيعة من صنع الفهم ذاته » (١٤٨) .

هذه هى النتيجة التى يستخلصها كانط من ثورته الكوبرنيقية .. وتتضمن ابتعادا راديكاليا عن النظرة التى ترى الله مشرع الطبيعة ، وان قوانين الطبيعة التى نكتشفها فى الأشياء تسبق كل تجربة انسانية ومستقلة عنها ، على أن السؤال الخاص بلماذا اتخذ العقل الانسانى مثل هذا التكوين الذى اتخذه ، قد تركه بلا اجابة . انه سؤال ربما يرى كانط أن العقل النظرى غير قادر على الاجابة عليه ، وبذلك يكون قد ترك الباب مفتوحا لأولئك الذين يرغبون فى افتراض ان الله هو الذى شرع قوانين الطبيعة بصورة غير مباشرة ، بوصفه خالق الفهم الانسانى وما يحتويه من مختلف المقولات ، غير أن كانط يرى أن هذه المسائل تتجاوز قدرة العقل النظرى .

فالأهم عند كانط هو ما ذكره عن أنه بينما لن يكون بمقدورنا الحصول على اية معرفة ميتافزيقية بالأشياء ذاتها - بناء على تحليله فان اعتقاده بأن الفهم هو صانع قوانين الطبيعة ، وضرورة قوانين الفهم هو ومقولاته، يعنى أن قدرا كبيرا من المعرفة التركيبية القبلية المتعلقة به أمر ممكن ٠ واذا صح أن هناك قدرا كبيرا من القضايا التركيبية القبلية التى نعرف انها تنطبق على جميع موضوعات التجربة الممكنة ، فى هذه الحالة ، ورغم أن هذا القدر سيكون أقل كثيرا مما آمل فيه العقلانيون ، الا انه اكثر مما ظن هيوم أنه ممكن ٠

عــــالم التجـــربة :

جميع الأحكام فى نظركانط اما أن تكون تحليلية أو تركيبية ٠ وهناك مبادىء معينة يتعين على جميع هذه الأحكام (باعتبارها احكاما للفهم) ان تتوافق معها اذا كانت صحيحة ٠ ان هذه المبادىء ، بمعنى ما ، نهائية فى نظره باعتبارها معايير يتعين ان تتوافق معها جميع هذه الأحكام بحكم طبيعتها ذاتها ، « وبحكم انها هى ذاتها غير مؤسسة على حالات اكثر كلية من المعرفة»(١٨٨) ٠ واذا رئى ان معيار صحتها هو تناظرها والطبيعة الأساسية للأشياء فى ذاتها ، فانه لن يكون بمقدورنا معرفة صحتها اطلاقا لأنه ليس لدينا اية وسيلة لتحديد هل تتوافق الأشياء فى ذاتها هى وهذه المبادىء ، غير أن كانط لا يزعم وجود مثل هذا التناظر ٠ وكل ما يزعمه هو أن هذه المبادىء هى التى تحدد صحة جميع احكام الفهم الانســـــانى ، وأنها لا تعكس البنيان الأساسى للأشياء فى ذاتها ، وانما تعكس بالأحرى البنيان الأساسى للفهم الانسانى نفسه ٠ ان هذه المبادىء مبادىء أساسية للفكر الانسانى ، ومن ثم فانها تعد صحيحة لكل فكر انسانى ، وان كان من غير المقدور استدلال أى شىء منها عن الأشياء فى ذاتها ٠

ولما كانت الأحكام تنقسم الى نوعين مختلفين (تحليلية وتركيبية) فان كانط يعتقد فى ضرورة التفرقة بين مبداين من هذا القبيل ، لأن المعيارين الأساسيين للصحة فى الحالتين ليست واحدة ٠ (فلولا ذاك ما وجد نوعان من الأحكام) ٠ والمبدأ الأســمى لجميع الأحكام التحليلية - وفيما يتعلق بهذه الناحية لجميع احكامنا بوجه عام - هو مراعاة عدم حدوث تناقض ذاتى (١٨٩) ويقول كانط : « أن القضية التى تنص على عدم انتماء أى محمول مناقض للشىء البتة ، تسمى مبدأ التناقض ٠ وهو معيار كلى ، وان كان مجرد معيار سالب للحقيقة برمتها » (١٩٠) ٠ غير ان هذا المبدأ يعد شرطا كافيا لصحة الأحكام التحليلية وحدها ، ويرجع

كونه شرطا كافيا لصحة الأحكام التحليلية الى ان نفى اى حكم تحليلى يحمل تناقضا ذاتيا ، ولكنه لا يصلح كشرط كاف لصحة الأحكام التركيبية لأن بمقدور الحكم التركيبى ، ونفيه ، التحرر من التناقض الذاتى • ومن ثم فان هذا المحك لا يثبت صحة مثل هذا الحكم ، او عدم صحته •

ومن هنا يتحتم ان يكون اسمى مبدأ لجميع الأحكام التركيبية مبدأ آخر غير مبدأ التناقض • فتمشيا مع ما يقوله كانط فان هذا المبدأ (بوصفه معيارا كافيا للصحة) لن يعد معيارا كافيا يمكن الوثوق به لتطبيق المعيار فيه) اى خارج مجال المعرفة التحليلية (١٩٠) • فالأحكام التركيبية ترتبط بموضوعات التجربة الفعلية او الممكنة • ويعتقد كانط متعارضـــا هو والعقلانيين ان « التصورات من اى نوع قد لا تكون صحيحة او ذات معنى من الناحية الموضوعية ، اذا لم تثبت ضرورة تطبيقها على موضوعات التجربة » (١٩٣) ، ويستنتج من ذلك ما ينبغى ان يكون المبدأ الأسمى لجميع الأحكام التركيبية يعنى « وجوب انضواء كل موضوع تحت الشروط الضرورية للوحدة التركيبية التى تقام بين الحدوس المتعددة فى اية تجربة ممكنة » (١٩٤) •

وبعبارة اخرى ، يعد الحكم التركيبى القبلى صحيحا اذا لم يحمل تناقضا ذاتيا ، وايضا ان يصلح كشرط كلى « لامكان التجربة بوجه عام » (١٩٤) • فاذا تجاوبت مثل هذا الأحكام هى وهذا المعيار ، فانها تكون صحيحة ، وما لم يستطاع اثبات تجاوبها هى وهذا المعيار ، فان مبدأ التناقض او اى مبدأ آخر لن يكون بمقدوره اثبات صحته • ويعتقد كانط ان هناك بعض اشياء بالاستطاعة بيان تجاوبها معه • واذا لم يتجاوب اى شىء وهذا المعيار فانه سيرغم على القناعة بالنتيجة التى ذكرها هيوم عن استحالة اية ميتافزيقا على الاطلاق • على انه يتوجب مراعاة انه حتى اذا كان قد اصاب فى رايه ، فانه لن يتبع ذلك امكان حصولنا على اية معرفة نظرية ايا كانت عن الأشياء فى ذاتها •

ومن بين المبادىء التى يعتقد كانط انه بالمقدور اثبات تلاؤمها مع هذا الشرط ما سماه « بالمبدأ الخاص بمتماثلات التجربة » analogies of experience ، ويعنى ان التجربة لا تكون ممكنة « الا من خلال متمثلات للارتباط الضرورى بين المدركات » (٢٠٨) • وقوام حجته هو ان التجربة بحكم طبيعتها تدل على وجود ارتباط متبادل بين المدركات ، وتدل أيضا على ارتباطها تبعا لقواعد معينة بدلا من الاتصاف بالعشوائية المطلقة

٠٠ ولو كانت غير مترابطة طبقا لهذه القواعد فان كل ماسنعيه آنئذ لن يزيد عن تيار من التأثيرات ، بغير وجود ما يصح تسميته بالتجربة ٠ اذ لا يجوز أن يوصف هذا التيار بذلك ، الا اذا انتظمت التأثيرات على نحو موحد منظم ٠

ولما كانت جميع الظاهرات تخضع لصورة الزمان ٠ ولما كان للزمان ثلاث حالات : « الديمومة » و « التعاقب » و « التآنى » Co-existence فان كانط يرى انه تبعا لذلك « فان هناك ثلاث قواعد لعلاقات الجمع بين الظاهرات فى زمان » (٢٠٩) ٠ فكل قاعدة أو مبدأ « متماثلات فى التجربة » يطرح وسيلة تتحقق من خلالها وحدة التجربة من الادراك (٢١١) وفى احدى هذه الوسائل تترابط الظاهرات الجزئية على نحو منتظم والظاهرات الأخرى ، ولا تقرر هذه القاعدة أى ظاهرة هى التى سترتبط بالظواهر الأخرى ٠ فالأرجح هو أن هذه القواعد صورية بحتة ، ويقتصر ما تقرره على الوسائل التى يتعين أن تتبعها الظاهرات الجزئية عندما ترتبط بعضها ببعض لتكون تجربة تتسم بوحدتها وانتظامها ٠ وفضلا عن ذلك فان كانط يذكرنا بأن هذه القواعد لا تنكر شيئا عن طبائع الأشياء فى ذاتها ٠ اذ يذكر : « أن أهمية هذه القواعد الخاصة بالتجربة تقتصر على دورها كمبادىء للاستخدام التجريبى للفهم ، وليس للاستخدام الترانسندتالى له »(٢١١) ٠ ويرجع لهذا السبب تسميتها « بمتماثلات التجربة » ، « اعتمادا على هذه المبادىء يصبح من حقنا الجمع بين الظاهرات تبعا لما لا يتجاوز تمثيل الوحدة المنطقية والكلية القائمة بين التصورات » (٢١٢) ٠ انها وحدة بين التصورات ترد الى بنيان العقل الانسانى ، وليس الى بنيان الأشياء فى ذاتها التى يفترض أنها الأصل النهائى لمضمون الظاهرات ٠

وسأقتصر على ذكر نظرة مقتضبة للقاعدتين الأوليتين أو القواعد الثلاث الأولى التى يذكرها كانط ٠ والقاعدة أو التمثيل الأول هو ماسماه كانط « بمبدأ دوام بقاء الجوهر » يعنى « انه وسط جميع التغيرات التى تتعرض لها الظاهرات يظل الجوهر محتفظا بدوامه وبقائه ، فلا يزداد مقداره فى الطبيعة أو ينقص » (٢١٢) ٠ ويرى فى هذا المقام أن تصور الجوهر كبنية أساسية دائمة وسط تغير الظاهرات أمر لامناص منه ، بل وفى الحق انه شرط ضرورى تتحدد بمقتضاه فحسب الظاهرات كأشياء أو موضوعات فى التجربة الممكنة » (٢١٧) ٠ ربما بدت هذه النقطة كأنها من النقاط التى

تقبل بحكم العادة ، حتى وان تجاوزت ما قد يراه بركلى وهيوم فى هذا الشأن • غير أن كانط فى تحليله لماهية هذه البنية الأساسية فانه يبتعد ابتعادا جذريا عن أولئك الذين استعانوا قبله بتصور الجوهر •

ويبدأ كانط بملاحظة أنه من غير المقدورلا ادراك التغير ، ولا تصوره ، الا بالاضافة الى شىء دائم أو باق • وهكذا يكون هناك افتراض مسبق لشىء دائم ما عند ادراكنا لجملة الظاهرات التى لا تتوقف عن التغير • وليس بالاستطاعة أن يكون هذا « الشىء ما » بحكم عدم تغيره ظاهرة من الظاهرات ذاتها ، ولكنه بالأحرى يحدث ويفسح المجال للأشياء الأخرى • وبدلاً من ذلك ، لابد أن يكون هذا الشىء الدائم بنية أساسية لكل الظاهرات وكما اعتقد الفلاسفة تقليديا « فان البنية الأساسية لكل ماهو حقيقى ، يعنى لكل ما ينتمى الى وجود الأشياء (أو يجرب) هى الجوهر ، أما كل ما ينتمى للوجود فبالاستطاعة تصوره فقط كمحدد للجوهر(٢١٣) •

غير أن تصور الجوهر كمقولة للفهم الانســـانى ، من غير المقدور تطبيقه على الأشياء فى ذاتها ، ومن ثم فانه ليس بالاستطاعة تصور هذه البنية الأساسية ـ التى تعد افتراضا مسبقا لامكان التجربة ـ كشىء فى ذاته • والأصح هو وجوب كونها شيئا لايكمن خارج التجربة الانسانية الممكنة • ولما كانت جميع الظاهرات منظمة فى زمان ، والزمان صورة لكل حدس تجريبى ممكن ، فانه لا يتغير فى نفسه ، والأصح هو وصفه بالاطار الدائم الذى تدرك الظاهرات من خلاله ، وكل تغير بالتبعية • ومن هنا فان الزمان ذاته اذا نظر اليه كصورة حاوية شـــــاملة لكل الأحاسيس الانسانية هو وحده الشىء الذى يعد مناظرا لتصور الجوهر فى تجربتنا ، فالزمان اذن هو الشىء الأوحـــد الذى ينطبق عليه تصــــور الجــوهر لاترانسندتاليا ، وبطريقة مشروعه بالتبعية ، ومن هنا يستخلص كانط ما يأتى :

« يعبر الدوام permanence بوصفه الرابط الدائم لوجود الظاهرات وسط كل تغير ، وفى كل المصاحبات ، عن الزمان بوجه عام • ومن هنا يتعين النظر الى الوجود بأسره والتغير بأسره على انهما مجرد حال لما يبقى ويظل باقيا فى الوجود (يعنى الزمان بوجه عام) » (٢١٤) •

وهكذا فبينما يعتقد كانط ان « الدوام شرط ضرورى تتحدد بموجبه وحده الظاهرات كأشياء أو موضوعات فى التجربة الممكنة » (٢١٧) ،

وبينما يعتقد ـ أكثر من ذلك ـ أن الدوام الذى تتحدد بموجبه وحدة جميع العـــلاقات الزمانية للظـــاهرات ، انما هو بمثابة الجوهر فى ميدان الظاهرات » (٢١٣) ، الا أنه يرى أيضا أن صورة الزمان بوجه عام هى كل ما يستطاع افتراضه مسبقا وسط ما يحدث من تغير فى كثرة الحدوس، وليس من المشروع تطبيق تصور الجوهر على أى شىء آخر · وفيما يتعلق بالجواهر الجزئية ، فان تصور « الجوهر » يرد فقط الى العلاقة الزمنية بين الظاهرات الجزئية فى كثرة المحسوسات ، من ناحية علاقة كل ظاهر بالظاهر الآخر · وبذلك يكون كانط قد اشترك هو واسبينوزا فى اعتبارهما الجواهر الجزئية مجرد « حالات » متعددة مختلفة للجوهر الواحد ، أو « فى اعتبارها أنحاء مختلفة يوجد فيها الدائم » (٢١٣) بينما يرفض فى الوقت نفسه ما رآه اسبينوزا عن وجود أية متعلقات ترانسندتالية لذلك ·

والتمثيل الأول First Analogy أو مبدأ « دوام الجوهر » مستمد عند كانط من الزمان ، اذا نظر اليه كديمومة · والتمثيل الثانى هو مبدأ العلية ، أى المبدأ القائل بأن « جميع التحولات تحدث متوافقة هى وقانون الارتباط بين العلة والمعلول » ويستنبطه كانط من الزمان بعد النظر اليه كتعاقب ، وهو مبدأ آخر يراه كانط معبرا عن شرط ضرورى للتجربة الممكنة· ويقول فى هذا الشأن : « ان التجربة ذاتها ـ أو بعبارة أخرى ـ المعرفة التجريبية للظاهرات لن تكون ميسورة الا اذ أخضعنا تعاقب الظاهرات ، وجميع التحولات بالتبعية ، لقانون العلية » (٢١٩) · ويعترف بأنه فى بعض الأحيان قد ينعكس أيضا نظام مدركاتنا ، ويردف قائلاً : « ولكن عندما يمثل أى ظاهر حادثا آنئذ تخضع الحادثات لنظام تعاقب المدركات أى تتوالى كل منها فى أعقاب الأخرى فى الادراك » · كما يقول أيضا : « عند ادراك أية حادثة هناك دائما قاعدة ·· تجعل نظام تعاقب المدركات الواحدة تلو الأخرى نظاما ضروريا (عند تصور الظاهرات) » (٢٢١) ·

وبعبارة أخرى ، حيثما نجرب تعاقبا للمدركات لا يتصف بالعشوائية ولكنه يتمثل لنا فى شكل حدث happening فاننا نتصور المدركات المتضمنة كأنها مرتبطة بالضرورة ، ولولا ذلك ماصح وصف تعاقب المدركات بالحدث أو الحادثة event · وتتطلب وحدة الحدث أو الحادثة افتراضا مسبقا بحدوث توافق بين تعاقب المدركات الواحدة تلو الأخرى « واحدى القواعد » كما يقول كانط (٢٢٢) · انها حالة موضوعية وليست ذاتية فحسب ، وبغير ذلك فانها لن تكون حدثا أو حادثة · ويلاحظ :

« ليس باستطاعتى رد ما عندى من تركيبات ذاتية للمدرك الى الموضوعية الا اذا تمكنت من ردها الى قاعدة تتحدد الظاهرات فى تعاقبها تبعا لها ، يعنى اثناء حدوثها ، ووفقا للحالة التى سبقتها • ولن تكون تجربة الحادثة (اى لأى شىء على انه يحدث) ممكنة الا بناء على هذا الافتراض » (٢٢٣) •

ويقر كانط التسليم بما ذكره هيوم عن تعذر قيامنا اعتمادا على الاستدلال القبلى بتحديد ماهية علة أى معلول جزئى ، أو ما ستكون عليه اية علة جزئية ، ويقول : « ان التسلسل فى الزمان هو المعيار التجريبى الأوحد لعلاقة المعلول بعلية العلة التى سبقته »(٢٢٨) • وفضلا عن ذلك فانه يسلم بعدم قدرة التجربة أو العقل على تعريفنا كيف يستطيع شىء ما فى أحد اللحظات أن يحدث شيئا آخر فى لحظة أخرى ، ويلاحظ : « اما كيف يمكن احداث تغيير لأى شىء ، وكيف تعقب حالة ما فى لحظة ما حالة اخرى معاكسة لها فى اللحظة التالية فمن المسائل التى ليس لدينا اى علم مسبق بها»(٢٣٠) • ولكن الأمر لا ينتهى عنه هذا الحد فى نظر كانط • فكما لاحظنا فيما سبق ، فانه لم يرض ــ بأى حال ــ عما ذكره هيوم عن كون الارتباط الضرورى بين اية حالة تشاهد والحالة الأخرى يدل على انعكاس العادة على الخيال • ان هذا قد يفسر توقعاتنا الذاتية بأن احدى الحالتين ستكون متبوعة بالحالة الأخرى ، ولكن هذا التفسير لا يصلح لاثبات حقيقة الارتباط الضرورى المتصل بفكرة العلية ذاتها ، لأن هذا الارتباط موضوعى أساسا ويبين كيف تترابط موضوعات تجربتنا بعضها ببعض ، ولا يعد شيئا ذاتيا يبين الاتصال بين افكارنا وهذه الموضوعات فى مخيلتنا • وانت اذا انكرت الطابع الموضوعى للارتباط الضرورى سيترتب على ذلك القضاء على تصور العلية ، على حد قول كانط بالفعل •

ولكن فى نفس الوقت ، لم يكن كانط على استعداد أكثر من هيوم لاقرار ما يقال عن أن لدينا معرفة بالارتباطات الضرورية بين الأشياء فى ذاتها • وهكذا تمثلت مشكلته فى بيان كيفية توافر الصحة الموضوعية لمبدأ العلية (وعدم اتصافه بالطابع الذاتى فحسب) حتى وان تعذر تطبيقه على الأشياء فى ذاتها • ويحاول كانط القيام بذلك عندما يذكر أن ارتباطات موضوعات التجربة الممكنة هو ما نبحثه وليس موضوعات الأشياء فى ذاتها ، وأن كل ما هو مطلوب هو بيان اتصاف مبدأ العلية بالصحة الموضوعية ، حتى نثبت أن موضوعات التجربة الممكنة ترتبط بالضرورة كل منها بالأخرى ، ومن ثم فانها تخضع بالضرورة لهذا المبدأ •

وبذلك نكون قد لاحظنا بالفعل عدم تسليم كانط بقدرتنا على التحديد القبلى لأى موضوعات التجربة الجزئية او حالاتها ستترابط بعضها ببعض ، وان كان يقول :

« بغض النظر عن التساؤل الذى يدور حول ماهية مضمون التحول alteration ، فان صورة اى تحول ، والشرط الأوحد الذى يتعين ان يتوافر لكى يتحقق هذا التحول ، وتتحقق الحالات المتعاقبة ذاتها ، بالتبعية ، بالمنظور ان ينظر اليها (الى هذه الصورة) على انها شىء قبلى يتبع قانون العلية وشروط الزمان »(٢٢) :

« اذا كان من القوانين ·· الضرورية للحساسية ومن الشـــروط الصورية لجميع مدركاتنا تبعا لذلك ، ان يكون الزمان السابق هو العامل الذى يحدد ـ بالضرورة ـ ما يجىء فى أعقابه ·· فانه من القوانين التى لا غنى عنها أيضا للمتمثلات التجريبية لتســـلسل الزمان قيام ظاهرات الزمان الماضى بتحديد جميع الموجودات فى الزمان اللاحق · ·تبعا لاحدى القواعد » (٢٢٥) ·

واتباعا لما يذكره كانط ، فان « القاعدة التى نعتمد عليها فى تحديد شىء ما تبعا للتعاقب فى الزمان ، هى وجود الشرط الذى تتبع بموجبه حادثة ما حادثة اخرى بالضرورة ودائما فى الحادثة الأسبق » (٢٢٦) · ويستخلص من ذلك الآتى : « وهكذا تتضح صحة العلاقة العلية فى تسلسل الظاهرات بالنسبة لجميع موضوعات التجربة (التى تخضع لشـــروط التعاقب باعتبارها هى بالذات أساس امكان مثل هذه التجربة » (٢٢٧) ·

وبعبارة أخرى ، فان جميع المدركات وجميع موضوعات التجربة تنتظم فى تسلسل التعاقب الزمنى · وتعد جميع التحولات أيا كان مضمونها حالات منتظمة فى تسلسل زمنى · ويصبح بالضرورة النظر الى اية حالة أو موضوع للتجربة على انه سيكون مسبوقا بحالات أو موضوعات أخرى وسيكون أيضا متبوعا بموضوعات او حالات اخرى · فلا وجود لحالة او موضوع تجربة ، يحدث دون ارتباط بموضوعات أو حالات اخرى فى تسلسل الزمان ، ولما كان الزمان السابق فى هذا التعاقب مرتبطا بالضرورة بالزمان اللاحق ، فان كل ظاهر فى تسلسل الزمان سيكون مرتبطا بالضرورة بظاهرات تحدث فى وقت أبكر فى تسلسل الزمان حتى وبالرغم من عدم امكان تحديدها قبليا بالنسبة لما ترتبط به بالضرورة · ولكن لما كان الارتباط

الضروری هو ما يعنيه تصور العلية على وجه الدقة، بمعنى أن لكل موضوع ممكن فى التجربة علة فى شىء يسبقه فى تسلسل الزمان ، فان هذا الشىء من المقدور معرفته قبليا ، بالرغم من ضرورة الاستعانة بالتجربة والانتباه الى أى أنماط الظواهر تقترب بأية أنماط أخرى ، حتى يستطاع اكتشاف مايمكن أن يقال عن علة ما يراد البحث عن علته ٠

وعلى هذا النحو يشعر كانط أنه قد بين أن قانون العلية ليس له مجرد أساس يستند اليه ، أو أنه مجرد شىء من صنع الخيال ، ولكنه بالأحرى يتمتع بصحة موضوعية ، بمعنى أنه ينطبق بالضرورة على جميع الموضوعات الممكنة فى التجربة ٠ ويشعر كانط بانه عندما حقق ذلك ، فانه أفلح فيما لم يحققه هيوم ، يعنى أنه بين أن موضوعات التجربة ذاتها هى التى يمكن أن يقال عنها أنها مترابطة بالضرورة كل منها بالاخرى (كما نميل الى الظن) ، وليس هذا الارتباط خاصا بأفكارنا عنها فحسب ٠٠ ولكن ما يتعين أن يلاحظ هنا هو ابتعاد تحليل كانط عن فهمنا الدارج للعلية ليس فقط استنادا الى انكاره امكان تطبيق تصور الارتباط الضرورى على الأشياء فى ذاتها ، وانما أيضا لابتعاده عما يقال بأن هناك شيئا ما يحدث تأثيرا فعليا فى شىء آخر فيغيره ٠ ان كانط يتحدث عن « سلسلة العلل والمعلولات التى لا مفر من أن يؤدى السابق فيها الى احداث أثر فى اللاحق الذى يجىء بعده » (٢٣٣) ، ويزعم أنه بين ارتباطها بعضها ببعض بالضرورة ـ طبقا لقاعدة « قاعدة التعاقب فى تسلسل الزمان » ٠ ولكن مثل هذا التفسير لا يدل على فكرة تأثير شىء ما على الشىء الآخر ، ولعله لم يوفق فى هذا السبيل أكثر من هيوم وما ذكره عن فكرة الاقتران المستمر أو الدائم ٠ ان كل ما تشير اليه فكرة كانط هى أن هذا الاقتران بين احدى الحالات التى نجربها والحالة الأخرى لا تقتصر على ناحية الاستمرار ، ولكنها تتصف بضرورتها أيضا ٠٠ ولو صح تحليله سيكون ما قام به خطوة متقدمة على ما استخلصه هيوم ، ولعل ما حققه أقوى اعادة انشاء مستطاعة لتصور العلية ٠ ولكنه لا يعد برهانا كاملا للتفسير التقليدى والدارج لهذا التصور ، حتى اذا استبعدنا جانبا مسألة عدم انطباقه على الأشياء فى ذاتها ٠

وأنتقل الآن الى الحديث باقتضاب عن محاولة كانط الشهيرة : « دحض المثالية » ٠ اذ يلاحظ فى تمهيده الطبعة الثانية من كتاب « النقد » أنه من « الخزى للفلسفة وللعقل الانسانى بوجه عام الاضطرار لقبول وجود الأشياء خارجنا من قبيل الايمان ، واذا شعر أحدنا بالميل الى التشكك فيها بدافع طيب فاننا نعجز عن مواجهة شكوكه ببرهان موفق » (٣٤ ٠ ٧١)

وفى هذا الدحض يحاول كانط الاتيان بالبرهان الذى كانت الحاجة ماسة اليه . ولربما بدا من الغريب - بالنظر الى اصراره الدائب على القول بضرورة التفرقة بين الظاهرات والأشياء فى ذاتها ، وأنه من المتعذر برهنة اى شىء يخص هذه الأشياء فى ذاتها - أن يتجه حتى الى محاولة الاتيان بمثل هذا البرهان ، ولكن لعل الأشد غرابة فى هذا الشأن هو اعتقاده أن البرهان الذى جاء به سينجح فى دحض المثالية بالفعل . ان أقصى ما بوسع برهانه أن يثبته هو احتياج الحس الداخلى الى سبق افتراض الحس الخارجى . ولكن لما كانت موضوعات الحس الخارجى مازالت لا تزيد عن كونها ظاهرات ، ولما كان الشىء الدائم الذى تتطلب التجربة افتراضه المسبق - كما يذكر كانط بالذات - لا يزيد فى الواقع عن مجرد صورة للحساسية الانسانية ، فانه لا شىء مما قال سيؤدى الى استبعاد المثالية استبعادا كاملا ، كما ذهب .

« والمثالية » فى نظر كانط هى النظرية التى تعلن أن وجود الأشياء فى المكان خارجنا « اما أمر مشكوك فيه ولا يقبل أى برهان ، أو أمر محال وزائف » . ويعتقد كانط أن « البرهان المطلوب (لدحض المثالية) لا بد لهذا السبب أن يبين أن لدينا تجربة للأشياء الخارجية ، وليس مجرد تخيل لها . ولن يتحقق هذا الهدف - كما يبدو - الا اعتمادا على برهان يرتكن الى الاعتقاد بعدم امكان صحة تجربتنا الداخلية - التى ظن ديكارت انها أمر لا يتطرق اليه الشك - الا استنادا الى افتراض التجربة الخارجية » (٢٤٤) . ويواصل كانط كلامه بلهجة قوية للغاية ويقول : « أن وجود الأشياء الخارجية مطلوب حتى يتحقق امكان الوعى بالنفس فى شكل محدد ولن تكون التجربة الداخلية ممكنة بوجه عام الا اعتمادا على التجربة الخارجية بوجه عام » (٢٤٧) . ويتخذ برهانه الصورة الآتية :

« اننى أعى وجـــودى كشىء محـــدد فى الزمان . وتتطلب جميع التحديدات فى الزمان افتراض شىء دائم فى الادراك . ولكن هذا الشىء الدائم ليس بالمقدور أن يكون حدسا بداخلى ، لأن جميع أسس تحديد وجودى التى يستطاع الالتقاء بها عندى عبارة عن متمثلات ، وبوصفها متمثلات فانها هى نفسها تتطلب شيئا دائما متمايزا عنها يمكن الرجوع اليه لتحديد ما يلحقها من تغير ، وتحديد ما يعترى وجودها فى الزمان من تغير تبعا لذلك . وهكذا يكون ادراك هذا الشىء الدائم ممكنا من خلال شىء ما خارجى فحسب .. ويترتب على ذلك أن يكون تحديد وجودى فى الزمان ممكنا من خلال وجود الأشياء الفعلية وحدها ، التى ادركها خارجى » (٢٤٥) .

ومع هذا فيلاحظ اولا : ان ما يعلنه كانط فى هذه الجملة الأخيرة لا يترتب على ماسبقها • فلقد انتقل من الكلام عن « شىء دائم » يتطلب سبق افتراض ادراك التغير ، الى الكلام عن « شىء خارجى » ، ثم انتقل بعد ذلك الى الكلام « عن الأشياء الفعلية خارجى » ، ولكن وكما يبين هو بالذات عند كلامه عن التمثيل الأولى للتجربة فان « التمثيل الأول للتجربة » Conceptual correlate للتغير هو « الجوهر » اذا تصور كبنية اساسية دائمة للظاهرات ، وليس كشىء ما ، ونتجاوز عن مطلبه بأن يكون من « الأشياء الفعلية » • وكما يذكر كانط بعد ذلك فان هذه البنية الأساسية الدائمة ما هى الا الزمان بوجه عام اى ليست شيئا من نوع الأشياء التى ينزع المثاليون الى انكارها • وبوجه خاص ، وبعد أن يرى كانط أن الزمان بوجه عام « ليس بالشىء فى ذاته او بخاصية للأشياء فى ذاتها ، ولكنه بالأحرى صورة من الحساسية الانسانية • وبينما لا يعد الزمان كصورة للحساسية الانسانية « ليس من الحدوس التى اصادفها فى نفسى » ، كما يذكر كانط ، فان هذا « الشىء الدائم » الذى تحدث عنه لايمكن أن يكون كائنا ، لأنه سيتعذر القول بانه شىء له وجود مستقل عن العقل الانسانى ، تبعا لتحليله •

وبطبيعة الحال ، ان الزمان شىء يتعين التفرقة بينه وبين وجودى ، اذا فهم هذا الوجود كمرادف للوعى الذاتى فى صورة بينة ، ومن ثم وفيما يتعلق بهذه المسألة ، فهل تعد موضوعات الحس الخارجى ، التى يتحدث عنها كانط هى التى تشكل وعى النفس عندما تتصل بهذه الموضوعات • فانا بوصفى ذاتا تجريبية تتركز فى جسم يقف « هنا » وموجود فى زمان وهناك انواع شتى من الأشياء موجودة خارجى مثلك « انت » ومثل هذا الكتاب ومثل القمر وهلم جرا •

ان وعيى البين بنفسى كهذا الشخص بالذات قد تشـــكل اعتمادا على التفاعل مع طائفة كبيرة من مثل هذه الأشياء الخارجية • ومادمت ارى نفسى على هذا النحو فاننى ساكون مصابا بالحمق اذا انا انكرت — أو حتى تشككت — فى وجود « الأشياء الخارجية خارجى » ، وفى وجود النظام المكانى الزمانى ، الذى أوجد فيه انا وهذه الأشياء •

ولكن هل يترتب على وجود اى شىء من هذه الأشياء دحض المثالية ؟ ان هذا قد يصح اذا نظر للمثالية على انها مجرد النظر الى الأشياء على أنها غير موجـــودة فى مكان • ولربمـــا كان هذا هو ما اعتقده بعض

المثاليين · ولكن اذا اعتقد احدهم - من جهة - أن الأشياء فى التجربة الممكنة منظمة فى المكان ، وأن هذه الأشياء الكائنة فى التجربة الممكنة هى مجرد ظاهرات فحسب - من جهة اخرى - وأن المكان بوجه عام هو مجرد صورة للحساسية الانسانية (مثلما يفعل كانط) فهل يتبع ذلك ان اى شىء له وجود مستقل عن العقل ، اذا فهم العقل لا على أنه وعيى الذاتى البين ، وانما بالأحرى على أنه تلك الذات التى تتراءى لها جميع هذه الظاهرات ، أو التى تقوم بتكوينها تبعا لصورتى الحساسية ومقولات الفهم ؟ ان كانط بالذات ليس مثاليا ، لأنه يرى وجوب وجود أشياء فى ذاتها تكمن وراء هذه الظاهرات ، ويعتبرها متمايزة عن العقل بهذا المعنى الواسع · ولكن لو أريد حقا دحض المثالية ، فقد كان من واجبه أن يكون قادرا على اثبات صحة ذلك · وهذه مسألة من المشكوك فيه اقدامه على النهوض بها ، أو على اية حال انه لم يقم هنا بذلك ·

الروح والله والأشياء فى ذاتها :

سأختتم حديثى عن كانط بالانتقال الى تحليله لما لا يمكن أن يقال أو يعرف عن العقل أو الروح أو الله ، واخيرا الى قضية الأشياء فى ذاتها ويتسم موقفه من مسألة مكانة العقل أو الروح بشدة التعقيد ويستأهل مزيدا من البحث المفصل اكثر مما تسمح به صفحات قليلة ، ومن ثم فساكتفى بعرض مجمل موقفه وبيان بعض الفروق التى اقامها فى معرض تحليله ·

ولعل افضل مدخل هو ما ذكره فى كتابه المسمى « دحض المثالية » : « اعى وجودى كشىء محدد فى الزمان » (٤٥) ولعل هذا القول يثبت اتفاقا وما ذكره فلاسفة مثل ديكارت وبركلى ، واختلافا وهيوم · ومع هذا ففى الواقع ان ذلك ليس كذلك ، لأن النفس التى يتحدث عنها كانط هنا - النفس التى اعيها - ليس بينها وبين العقل كما يتصوره اية هوية · كما انه ليس بينها وبين الجوهر المفكر البحت أى وجه شبه · والأرجح انها - كما يذكر فى كتاب « الدحض » خاضعة للتجربة خضوعا كاملا ، وتكتسب اى فحوى تحتويه من مدركات الحس الخارجى التى ترتبط بها · ويعتقد كانط ان وعيى البين بنفسى يخضع خضـــوعا كاملا لموضوعات الحس الخارجى التى ادركها ، يعنى لا يزيد عن كونه وظيفة لادراكى للحس الخارجى ، وليس له كيان فى ذاته مستقلا عن هذا الدور · فانت اذا انتزعت جميع المدركات الخاصة بالحس الخارجى ، فانك ستتوقف عن

الوعى بنفسك ، وسيختفى وعيك الذاتى بكل بساطة · ولعل هيوم كان محقا فى قوله :

« انك اذا تأملت ما تدعوه بنفسك ، وانتزعت منها مختلف المدركات التى تميها ، فلن يبقى اى تأثير يناظر ما يسمى بالنفس ، ومن ثم فبينما قد يبدو من المناسب وصف وعى انسان ما بوجوده بأنه شىء خاضع للزمان ، الا ان هذا لايعنى وجود شىء ما يدعى بالنفس ، ويعيه أحد وعيا مباشرا كشىء منفصل ومتمايز عن مختلف الأشـــياء فى الحس الخارجى لتجربتنا » ·

غير ان كانط لم يستخلص من ذلك – كما فعل هيوم – وصف العقل « بحزمة من المدركات » تبعا لهذا التبرير · وهذا يتضـــــح بالفعل من ملاحظاته فى القسم الثانى من « الاستنباط الترانسندنتالى » على التصورات البحتة للفهم · اذ يرى فى هذا القسم : « انه لاوجود لنفس ثانية وباقية تكشف عن ذاتيتها فى خضم تيار الظاهرات » (١٣٦) ، ولكنه يحاجى ويذكر ان هناك « وعيا موحدا » يفترض « افتراضا مسبقا بالضرورة استنادا الى ان جميع تجاربى تثبت تبعية هذه التجارب لى والى ما تؤلفه من وحدة · ويرى أنه لولا وجود هذا الوعى الموحد ما تيسر حدوث توليفة من مختلف الظاهرات التى تؤلف على هذا الوجه :

« بفضل قدرتى على نسبة جميع المدركات لوعى واحد ، اصبح فى مقدورى القول باننى أعى جميع ماعندى من مدركات ·· وتعد الأنا الباقية التى لا تتغير بمثابة الرابطة التى تربط جميع متمثلاتنا بقدر ما يتيسر لنا من وعى بها » (١٤٥ ــ ١٤٦) ·

بيد أن هذا الوعى الموحد أو الأنا الباقية التى لا تتغير ليست شيئا اتعرف عليه بطريقة مباشرة كموضوع للتجربة الادراكية ، ولكنه شىء ما ينظر اليه على أنه فرض مسبق بالضرورة بحكم قيام كل مدركاتى الجزئية بتكوين كل موحد أستطيع أن أعيه ، وعندما أصـــبح على دراية بهذه الحقيقة ، فاننى احقق نوعا من الوعى الذاتى اللامباشر · انه الدراية بنفسى كوعى موحد ، لا يعد وعيا ذاتيا تجريبيا ، لأنه لا يترتب على ادراك لموضوع من موضوعات التجربة يدعى « بالنفس » · والأصح هو وصفه بالشىء اللاتجريبى البحت تفرضه التجربة افتراضا مسبقا ضروريا ، لأنها تتطلبه ويكتشف العقل ضرورته كفرض مسبق للتجربة · ومن غير المجدى ذكر

اسمه في غياب التجربة · اذ أنه يظهر كشيء أشبه بالادراك الواعي أو الوعي الذاتي كنتيجة للتجربة فحسب · غير أنه لا يتماثل ومدركاتي ذاتها ، وبغيره لن تكون حزمة المدركات التي ذكرها هيوم حزمة على الاطلاق ، ولكي تتحقق لتجربتنا الوحدة وتتخذ مظهر صور منتظمة محددة ، فلابد من ارجاع ذلك لا للتاثيرات أو الظاهرات فحسب ، وانما ايضا للوعي الموحد الذي يرتبها تبعا لصورتي المكان والزمان وينظمها وفقا للمقولات ويركبها في كل موحد · فالي هذا الحد تخطى كانط ما جاء به هيوم الى درجة ملحوظة ·

ولكن مع التسليم بضرورة الرجوع الى وعي موحد أو ذات مفكرة ، فهل يستطاع استخلاص شيء ما عن نوع الشيء الذي يتبعه ؟ هل ينظر اليه كنوع من الموضوع أو الجوهر ، وهل يستطاع نسبة أية خصائص جوهرية اليه ؟ · ويرجع كانط الى هذه المسألة في الفصل الذي يسميه « بارالوجيزم » العقل الخالص في كتاب النقد · ويعني في هذا القسم بامكان وجود سيكلوجية عقلانية ، يعني بامكان وجود دراسة تسعى لتحديد طبيعة الذات المفكرة وخصائصها اذا نظر اليها كنوع من الكيان اعتمادا على العقل البحت وحده ، واستنادا الى تصور الذات المفكرة فحسب ·· ويقول كانط : « اننا هنا حيال شيء يزعم أنه علم (بحت ويستند على قضية واحدة هي قضية أنا أفكر · » · ولكن وكما يبين من استعماله لمصطلح Paralogisms للاشارة الى قضايا السيكولوجية العقلانية ، فان كانط يريد أن ينكر صحة وصف هذه السيكولوجية بالعلم بالمعنى الحقيقي (أي الذي يحقق معرفة حقة) ، لأن كلمة بارالوجيزم تعني قضية صورية زائفة تؤدي الى نتائج غير صحيحة من الناحية الصورية · وفي اعتقاده ان جميع النتائج التي تهتدي اليها السيكولوجية العقلانية نتائج « بارالوجيزم » ، وفيها كما يذكر : « استخلص من التصور الترانسندنتالي للذات ،·والذي كان يفترض وجوده لو كانت هناك كثرة تتطلب وجود وحدة مطلقة لهذه الذات نفسها ، ولكن رغم قيامي بذلك فانني لا املك اي تصور لها على الاطلاق » (٣٢٨) ·

والذات المفكرة ، بقدر ما لدينا من حق في التحدث عنها هي مجرد « وعي موحد » · و « والوعي الموحد » بينما هو مضمن في استعمال جميع التصورات وادراك جميع موضوعات التجربة ، الا انه هو ذاته لا يعد تصورا أو موضوعا لتجربة ممكنة · ولكن ما يحدث في السيكولوجية العقلانية هو النظر اليه وكأنه موضوع من موضوعات التجربة الممكنة ·

(الروح) ، وتطبق عليه آنئذ المقولات التى تطبق على موضوعات التجربة الممكنة • ان ما يترتب على قيامنا بذلك هو القضايا الأساسية الآتية :

اولا : « وصف الروح بأنها جوهر » •

ثانيا : « وصفها بالبساطة من حيث الكيف » •

ثالثا : « فيما يتعلق بمختلف الأوقات التى توجد فيها ، فانها من حيث العدد متماثلة » •

رابعا : « ارتباطها بالموضوعات الأخرى فى المكان » (٣٣٠) •

ويرى كانط أن جميع التصورات الأخرى التى تطبق تقليديا على الروح فى اللاهوت العقلانى انما هى مستمدة من الجمع بين هذه الأشياء على انحـاء مختلفـة ، كالجمع بين « اللامادية » و « والشـخصية » و « الروحانية » و « الخلود » و « التجسيد » على سبيل المثال (٣٣١) •

على أن صحة تطبيق هذه التصورات المشتقة على الذات المفكرة يعتمد ـ كما لا يخفى ـ على صحة امكان تطبيق التصـورات الأكثر اساسية « كالجوهر » و « البساطة » و « الهوية » عليها من خلال الزمان والعلاقة على الموضوعات الممكنة فى المكان • وينكر كانط امكان تطبيق اى تصور من هذه التصورات تطبيقا صحيحا عليها • ويكتفى بملاحظة ما يجرى فى حالة تطبيق تصور « الجوهر » ، لأنه اذا لم يكن من المقدور تطبيقه عليها ، فانه سيتعذر تطبيق أى تصور من التصورات الأخرى • وفى هذا يقول كانط :

« ان القول بأن الأنا والأنا المفكرة بالمقدور النظر اليها دائما كذات وكشىء لا ينتمى للفكر كمجرد محمول ، أمر يتعين التسليم به •• ولكن (هذا) لا يعنى ان ابدو أنا كموضوع لنفسى وككائن متقوم بذاته او جوهر • ان القول الأخير قد تجاوز بكثير القول الأول ، ويتطلب لاثباته معطيات لا يمكن أن تصادف فى الفكر » (٣٦٩) •

وليس بالاستطاعة تطبيق تصور الجوهر على الذات المفكرة ، لأنه مقولة للفهم • والتطبيق المشروع الوحيد له ـ كما يرى كانط لن يكون الا فى حالة « الحـدوس التى ليس بمقـدورها ان تكون بداخـلى الا كمحسوسات » (٣٦٩) • كما ان وعينا الموحد ذاته ليس موضوعا لأى حدس حسى • وبذلك يختم كانط « تحليله لوعى نفسى كموضوع » (٣٧٠) مجملا نقده للسيكولوجية العقلانية على الوجه الآتى :

« تدين السيكولوجية العقلانية باصلها الى اساءة للفهم • فلقد حدث خطأ فى تفسير وحدة الوعى التى تكمن وراء المقولات ، وتسببت الى حدس الذات كموضوع ، وطبقت عليها مقولة : الجوهر بناء على ذلك ، غير أن هذه الوحدة لا تزيد عن كونها وحدة فى الفكر فحسب • وليس بالاستطاعة الارتكان الى هذا النوع من الوحدة لتبرير ادراجها ضمن المعطيات • ولهذا السبب فمن غير الممكن أن تنطبق عليها مقولة الجوهر التى تتطلب دائما حدسا معطى •وتبعا لذلك ، فان هذه الذات لايمكن أن تعرف » (٣٧٧) •

غير أنه لا يتبع ذلك فى نظر كانط عدم وجود شىء فى ذاته يناظر وعينا الموحد • والعقل النظرى يعجز عن اثبات وجود مثل هذا الشىء ، ولكنه يعجز أيضا عن اثبات عدم وجوده • وفضلا عن ذلك ، فانه بينما يتعذر النظر بصفة مشروعة الى وعيى كجوهر روحى ، الا أنه من غير المقدور النظر اليه نظرة مشروعة كجوهر مادى أيضا • ومن ثم سيكون من المتعذر اتباع التفسير الروحانى والتفسير المادى فى تحليل وجودى وطبيعتى كذات واعية • ويستخلص كانط من ذلك : « عدم وجود أية وسيلة لمعرفتنا أى شىء عن تكوين الروح » (٢٨٦) • ويشدد كانط على الاعتقاد بوجود مبررات أخلاقية تتطلب منا أن نستنتج أن الروح شىء فى ذاته ، وانها تتصف بحريتها وخلودها ، ولكن هذه مسألة أخرى ، وتتجاوز نطاق العقل النظرى الخالص •

ان السيكلوجية العقلانية تدل على مثل لما يسميه كانط « بالاستخدام الجدلى للعقل » ، « الذى ينقلنا الى ما وراء الاستخدام التجريبى للمقولات ويتركنا بعيدا دون أن يكون لدينا ما هو أكثر من مجرد الامتداد الخداع للفهم الخالص »(٢٩٨) • وعلى هذا النحو ، فانه يتسبب فى ظهور مايسميه كانط « بالأوهام الترانسندنتالية » ، وتعد النتائج التى انتهت اليهـــا السيكولوجية العقلانية أمثلة لها • وبالاستطاعة العثور على أمثلة أخرى فى الفرعين الآخرين للميتافزيقا التقليدية ، يعنى « العالم » و « الله » • والكونيات العقلانية من المحاولات التى تسعى للاهتداء الى نتائج عن العالم بوجه عام ، اعتمادا على العقل النظرى • وما اللاهوت العقلانى الا محاولة لاستخلاص نظرة الى وجود الله وطبيعته باتباع نفس السبيل • ولكن كانط يجادل ويقول أنه فى كلا الحالين ، كما هو الحال فى السيكولوجية العقلانية فان العقل يتخطى حدوده ، وليس بمقدوره فى الحق اثبات أية نتائج • •

ولا يترتب على الكونيات العقلانية ظهور « بارالوجيزم » وانما ما يسميهكانط النقائض Antinomies (نقائض العقل الخالص) ، ولايرجع ما

يحدث من اخلال فى هذه الناحية الى أن هذه الكونيات تعتمد فى بلوغ نتائجها على حجج غير صحيحة من الناحية الصورية ، وانما بالأحرى لأنها تستخلص بعد اتباعها لحجج صحيحة نتائج لايتوافق كل منها والآخر، فمثلا تبعا لأحد طرائق الاستدلال ، فانها تنتهى الى النتيجة القائلة بأن « العالم » له بداية فى الزمان ، وأنه أيضا محدد فيما يتعلق بالمكان » ٠ وتبعا لطريق آخر من الاستدلال ، فانها تنتهى الى نتيجة « ترى أن العالم ليس له بداية ولا حدود فى المكان » (٣٩٦) ٠ وتستخلص أيضا من أحدى طرائق الاستدلال : « ان كل جوهر مختلط فى العالم يتألف من أجزاء بسيطة ، ولاشىء فى أى مكان موجود باستثناء ماهو بسيط ، أو ما هو مؤلف من البسيط » ولكن تبعا لطريق اســـتدلالى آخر تجىء نتيجة مؤداها : « لا وجود لشىء مختلط فى العالم يتألف من أجزاء بسيطة ، ولا وجود فى أى مكان فى العالم لشىء بسيط» (٤٠٢) ٠ ويعتقد كانط بان حقيقة الاعتماد على العقل النظرى فى هذا المقام قد تمخضت عن ظهور هذه النقائض التى تكشف عن عجزه اثبات أى شىء بطريق أو آخر ٠

ويسعى اللاهوت العقلانى لاثبات بعض النتائج ، ليس عن العالم بوجه عام ، أو الروح ، وانما عن الله ٠ وفى القسم من كتاب « النقد » ٠ الذى يسميه كانط « المثل الأعلى للعقل الخالص » يحاول تفسير كيف حصلنا على فكرة الله ، أو المثل الأعلى « للعقل النظرى » ، ويحاول أيضا أن يبين عدم نجاح أية محاولة من المحاولات الممكنة لاثبات وجود كائن يناظر هذه الفكرة اعتمادا على العقل النظرى ، ويعتقد أن هدف العقـــل هو القيام بتحليل كامل لجميع موضوعات التجربة ، واحداث تكامل بينها ٠ وعندما يقدم على ذلك ، فانهيسترشد بمثل أعلى دفعه العقل ذاته للاتيان به وهو « الشرط المادى الأسمى والكامل لامكان جميع الموجودات » ٠ « انه الشرط الذى يجب أن ترد اليه كل تصورات الموضوعات ، من حيث مضمونها (٤٩١) ٠ ويقر كانط « بأن العقل عندما يحقق غايته ، يعنى تمثيل التحديد الكامل الضرورى للأشياء لايفترض افتراضا مسبقا وجود كائن يناظر هذا المثل الأعلى » (٤٩١) ، ولكنه يرى أنه من الأوهـــام الطبيعية التى يتوهمها العقل افتراض وجود كائن يناظر هذه الفكرة التى لا غناء عنها ، ويقول : « ان تصور مثل هذا الكائن هو تصور الله اذا نظر اليه بالمعنى الترانسندتالى » (٤٩٣) ، يعنى باعتباره الكائن الذى يعلو على جميع الأشياء فى التجربة الممكنة ، والذى هو مصـــــدر امكانها ذاته ، ولكنه يعترض على ذلك ويذكر :

« عند أى استعمال من هذا القبيل للفكرة الترانسندتالية ، فاننا نتخطى حدود غاية هذه التجربة الممكنة وصحتها ٠٠ ان مثل هذا الشيء هو مجرد خرافة نجمع فيها أشياء متعددة فى فكرة واحدة ٠٠ وندركها ككائن مفرد واحد ٠ ولكن ليس من حقنا أن نفعل ذلك ، أو حتى أن نزعم امكان مثل هذا الفرض » (٤٩٣) ٠

وبعد أن عرف اللاهوت العقلانى عدم أحقيتنا فى القيام بذلك دون حاجة للتقدم بأية مبررات ، فانه حاول الاتيان ببراهين ثلاثة لاثبات وجود كائن يتجاوب هو وفكرتنا ٠ وفى هذا المقام يبدى كانط الملاحظات الآتية :

« هناك سبل ثلاثة ممكنة لاثبات وجود الله اعتماداً على العقل النظرى ٠٠ وتبدأ جميع الطرق المؤدية الى هذا الهدف اما أولا — من تجربة محددة، ومن التكوين الخاص لعالم الحس (باعتباره معروفا لهذا السبب) ، ثم ترتقى منه ، تبعا لقوانين العلية الى العلة الأسمى خارج العالم ٠ أو ثانيا — تبدأ من تجربة تتصف بعدم تحديدها ، يعنى من تجربة الوجود بوجه عام ، ثم تتصاعد على نحو مماثل ٠ والسبيل الثالث — هو التحرر من التجربة برمتها ، والمحاجاة القبلية التامة ، بالاستناد الى التصورات فحسب ، الى أن ينتهى الأمر بالاهتداء الى العلة الأسمى ٠ والبرهان الأول هو البرهان الطبيعى اللاهوتى Physico-theological (أى البرهان المستند الى التصميم ، والثانى هو البرهان الكوزمولوجى والثالث هو الأونطولوجى (الدليل الوجودى) » (٤٩٩ — ٥٠٠) ٠

ويقول كانط فيما يتعلق بهذه البراهين : « انى اقترح اثبات ضعف قدرة العقل على التقدم فى طريقين : أحدهما (الطريق التجريبى) ، والآخر (الطريق الترانسندتالى) لأنه كأنه بذلك يفرد جناحيه عبثا محاولا التحليق فوق عالم الحس ، اعتماداً على القدرة على النظر والتأمل فحسب »(٥٠٠) ويذكر اعتراضين ضد حجج البرهان الطبيعى اللاهوتى والبرهان الكوزمولجى :

فأولا : يذكر أن البرهانين مضطران فى آخر المطاف الى الاستعانة بالبرهان الأونطولوجى ابتغاء للاهتداء الى نتيجة مؤداها وجود الكائن الذى يتجاوب والمثل الأعلى للعقل البحت ٠ ولهذا السبب فان هذه البراهين ليست مستقلة حقا بعضها عن بعض على الاطلاق ٠

وثانيا : تستند جميع هذه البراهين الى مبدأ العلية على نحو غير مشروع ٠ ويكتب فيما يتعلق بالنقطة الأولى قائلا :

« وفى البرهان الكوزمولوجى ، يستعان بتجربة وجود شىء ما كمجرد خطوة أولى فى البرهان ، يعنى لاستنتاج وجود الكائن الضرورى · أما ما هى الصفات التى يتصف بها هذا الكائن الضرورى ، فان هذه المقدمات التجريبية لا تذكر لنا شيئا عنها · وهكذا يكون العقل قد تخلى عن التجربة تماما ، وحاول أن يكتشف بالاعتماد على التصورات فقط ماهية الخصائص التى يتعين ان يتصف بها الكائن الضرورى المطلق » (٥١٠) ·

ولكن هذا هو ما يفعله البرهان الأونطولوجى ، وحتى اذا سلمنا بأن وجود شىء ما يستلزم الوجود الضرورى لشىء آخر ، فان هذا البرهان اعتمادا على نفسه « سيعجز عن اثبات تبعية هذه الضرورة لأى شىء محدد » (٥١٠) ، كما يرى كانط ، فالعالم ذاته استنادا الى كل مالدينا من معرفة قبلية قد تتوافر له هذه الصفات ، كما اشار هيوم ، ومن ثم فليس بمقدور هذا البرهان فى ذاته اثبات النتيجة المرجوة ·

والبرهان الطبيعى اللاهوتى مضطر بالمثل الى الالتجاء لهذا البرهان (اذا اريد الاهتداء الى هذه النتيجة المرجوة) بالاستعانة بالبرهان الكوزمولوجى · ويلاحظ كانط ماسيحدث عند اتباع مبدأ العلية فى نطاق يتجاوز عالم الظاهرات « عندما يسوقنا البرهان الطبيعى اللاهوتى — بلا منازع — الى حالة الاعجاب بعظمة صانع هذا العالم وحكمته وقوته · الخ ، ولكنه لن يأخذنا الى ما هو أبعد من ذلك » (٥٢١) · ويرى — بوجه خاص — أن هذا البرهان لن ييسر لنا استنتاج وصف صانع هذا العالم بالكائن الموجود بالضرورة ويقول : « فتبعا لذلك ، فبعد أن أخفق هذا البرهان فى مهمته ، فانه سيتماثل هو والبرهان الكوزمولوجى » (٥٢٤) ، وسيتماثل بعد ذلك والبرهان الكوزمولوجى فى الاضطرار الى الالتجاء الى البرهان الأونطولوجى للاهتداء الى النتيجة التى ترى أن الصانع الموجود بالضرورة للعالم — كما يفترض — يتجاوب هو والمثل الأعلى للعقل الخالص ·

أما فيما يتعلق بالبرهان الأونطولوجى ذاته ، فان كانط يحاجى ويراه قد أخفق لأسباب جد مختلفة ، أجل لقد أخفق لأنه قد اعتبر «الوجود» محمولا · ولكن الكينونة (او الوجود) كما يرى « ليس محمولا حقا — كما لا يخفى ، يعنى ليس تصورا لشىء ما يمكن ان يضاف الى تصور الشىء · انه مجرد اثبات بأن الشىء موجود » (٥٠٤) ويردف قائلا : « من هذا يتضح أننى عندما أعتقد أن كائنا ما هو الحقيقة الأسمى التى لا يشوبها أى نقص ، فان السؤال سيظل باقيا : هل هذا الكائن موجود أم

لا ؟ » (٥٠٥ ـ ٥٠٦) وبعبارة أخرى ، فان قضية « الله موجود » ليست صادقة بالضرورة ، لأن قضية « الله غير موجود » لا تحمل تناقضا ذاتيا • ويرجع عدم اتصافها بالتناقض الذاتى الى ان « الوجود » ليس من المحمولات التى تحمل بصفة مشروعة على الله ، باعتباره يمثل جانبا من جوانب تصور الله بالذات • والواقع أن كانط قد ذهب بعيدا الى حد قوله : « ان هناك تناقضا (بالفعل) فى اضافة تصور الوجود الى تصور شىء ما ندعى اننا نعتقد انه يشير الى امكانه ليس الا » (٥٠٣) • ويلاحظ اننا بوجه عام :

« عندما نتناول موضوعات من الفكر البحت فانه ليس لدينا اية سبل لمعرفة وجودها •• ان وعينا بالوجود فى جملته ينتمى •• الى وحدة التجربة •• وأى وجود مزعوم خارج هذا المجال ، ورغم عدم اتصافه بصفات تدفعنا الى وصفه بالمحال ، الا أن له طبيعة الفرض مما يصعب اتخاذنا لموقف يساعدنا على تبريره » (٥٠٦) •

ربما امكن الاعتقاد بانه حتى رغم عدم القدرة على اثبات وجود كائن يتجاوب هو والعقل البحت ، اعتمـــادا على اى برهـــان من هذه البراهين ، الا أن البرهان الكوزمولوجى والبرهان الطبيعى اللاهوتى ، يثبتان ـ على أقل تقدير ـ ضرورة وجود كائن يعد علة وجود العالم ، والمخطط الذى يعرضـــه • ولكن حتى هذه النتيجة ذاتها ، فانها لا تعد صحيحة ، كما يحاجى كانط ، نظرا لأننا اهتدينا اليها عن طريق تطبيق مبدأ العلية على نحو لايستطاع تبريره • ويصر على القول « بان هذا المبدأ لا يصح الا فى نطاق التجربة ، ولامجال لتطبيقه خارج هذا النطاق ، بل ولا معنى له حقا » (٥٢٨) •

« اذا قمنا بالتجريد بحثا عما يندرج تحت شرط جميع التجارب الممكنة ـ من حيث المبدأ ـ وتركنا جانبا كل ما هو تجريبى ، وحاولنا أن نفرضه على ما هو حادث بوجه عام ، فانه لن يوجد اى مسوغ للقضايا التركيبية التى تتبع النوع الذى قد يبين لنا كيف ننتقل مما هو أمامنا الى ما هو جد مختلف عنه (يوصـــف بانه علة) • اننا باتباع مثل هذا الاستعمال النظرى البحت سننتزع من تصـــور الله كل ما يعنى شيئا » (٥٢٧) •

ومن ثم يستخلص كانط : « ان جميع محاولات الاعتماد على العقل فى اللاهوت على اى نحو نظرى لن تجدى على الاطلاق ، وستكون بحكم طبيعتها فارغة وباطلة •• » (٥٢٨) • غير أن كانط لا يستخلص من ذلك

لا عدم وجود الله ، ولا استحالة وجود اللاهوت النظرى . وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، يرى أن ما يترتب على نقده للعقل النظرى أنه رغم « عدم القدرة » على اثبات وجود الله العلى ، الا أنه ليس بالمقدور أيضا اثبات عدم وجوده اعتمادا على العقل النظرى »(٥٣١) . وفيما يخص النقطة الثانية ، فانه يعتقد أن هناك اعتبارات معينة لابد أن تسوقنا الى افتراض أن مثل هذا الاله موجود بالفعل ، ولكن هذه الناحية تتخطى أيضا نطاق كتابه الأول فى النقد . وما يشعر انه أثبته هنا هو « أن اللاهوت الأوحد .. الذى قد يكون ممكنا هو ما يعتمد على القوانين الأخلاقية » (٥٢٩) .

وختاما أود التنبيه الى مشكلة أثارتها النقطة ذاتها التى طرحها كانط ضد استعمال مبدأ العلية فى اللاهوت العقلانى ، وتخص نظرته الى علاقة الظاهرات بالأشياء فى ذاتها .. اذ يقول :

« ان كل شىء يصلنا عن طريق حدوس فى المكان والزمان ، ومن ثم فان كل الأشياء القائمة فى اية تجـــربة ممكنة لنا لاتزيد عن كونها ظاهرات ، يعنى متمثلات على النحو الذى تتمثل فيه .. وليس لها وجود مستقل خارج أفكارنا » (٤٣٩) .

هذا يعنى أنه ليس بمقدورنا أن نحصل على تجربة لشىء ما قد يعتبر شيئا فى ذاته وله وجود مستقل عن تجربتنا ، غير انه كما لوحظ فان كانط يعتقد أن هناك أشياء فى ذاتها ، ولكن ما هو تبريره للقيام بذلك ؟ ان التبرير الذى يعرضه فى المقدمة هو أن التصور ذاته الخاص بالظاهر أو المتمثل يدل بالضرورة على وجود شىء ما يظهر أو يتمثل . غير أن التبرير ليس تبريرا حقا . اذ يستطاع الرد عليه ببساطة بأنه كان على كانط أن يستخدم مصطلحات اخرى ليس لها مثل هذه التعقيدات التصورية (مثل مصطلحيه : ظاهرة وحدس على سبيل المثال) اللهم الا اذا كانت هناك أسباب مستقلة لاستخلاص القول بأن الظواهر التى نجربها ما هى فى الواقع الا ظاهرات أو متمثلات لأشياء مستقلة عن وعينا .

على أن كانط كان يعتقد فى وجود أسباب مستقلة لهذا الموقف ، اذ يذكر تبريرا آخر لافتراضه الخاص بالأشياء فى ذاتها . ولكن هذا المبرر لم يكن أكثر كفاية . والحق فلعله اقل كفاية ! . اذ يقصد القول فى الواقع بأن الظواهر التى نجربها لابد أن يكون لها نوع ما من العلة ، ومن ثم فلابد أن تكون هناك أشياء فى ذاتها بمثابة علل الظواهر التى نجربها

وليس من شك أن كانط يرضى عن القول : « بأن العلة اللاحسية لهذه التمثلات غير معروفة البته لنا ، ومن ثم فليس بالمقدور حدسنا لها كشيء ما ·· على أن بوسعنا أن نسمى العلة العقلية للظاهرات بوجه عام بالشيء الترانسندتالى ·· وبمقدورنا أن ننسب لهذا الشيء الترانسندتالى مدركاتنا الممكنة بكل ما تمتد اليه وما يرتبط بها ، وأن نقول عنه أنه معطى فى ذاته وسابق لكل تجربة »(٤٤١) ·

ولكن كيف يستطيع كانط الجهر بهذا القول اذا سلمنا باعتراضه وقوله : « ان مبدأ العلية لا يصح الا فى نطاق التجربة ، وليس له استعمال خارج هذا النطاق ، بل ولا معنى له » (٥٢٨) · واذا تمعنا فى موقفه سيبين أنه يشترك فى احدى صور النظرية العلية فى الادراك ، وان كان يبدو أن هذا الحق ليس مخولا له ، ولا يتوافق وموقفه · واذا لم يفلح مبدأ العلية والمصطلحين اللذين اختارهما مثل« ظاهر » ومتمثل فى وصف الظواهر التى نجربها ، فى تبرير افتراضه بوجود أشياء فى ذاتها لها وجود مستقل عن كل تجربة ممكنة ، فلابد أن تثار الشكوك عن نصيب التصور ذاته « الشيء فى ذاته » من المعقولية · فاذا كان الشيء فى ذاته شيئا ليس بمقدورنا ــ من حيث المبدأ ــ أن نحصل على تجربة له على الاطلاق ، واذا كان ــ من حيث المبدأ ــ شيئا ليس باستطاعتنا أن نطبقه على صورتى المكان والزمان ولا على مقولات الفهم ، واذا كان شيئا ما ليس هناك أى مبرر لافتراض وجوده ، فهنا سيثور الشك فى فكرة الشيء فى ذاته ، التى ستبدو غير مختلفة البته عن فكرة العدم (مثلما كان بركلى سيقول) ·

ويصر كانط المرة تلو الأخرى على أهمية حججه التى أوردها فى كتاب « نقد العقل الخالص » عن الفارق بين الظاهرات والأشياء فى ذاتها · وهو موقف صائب · ولكن اذا فهم من هذا الكلام وأعترف بوجود مشكلة حقة حول تبرير افتراض وجود الأشياء فى ذاتها ، ونصيب هذا التصور من المعقولية ، فان تحليله سيتطلب تعديلا جذريا حتى يحتفظ ببعض الصحة ·· ولقد شعر خلفاء كانط من الفلاسفة من أمثال هيجل وفيشته بوجود هذه المشكلة عند كانط ، وشعروا بضرورة اجراء تعديل أساسى لموقفه تبعا لذلك · على أن هذه قصة أخرى يحتاج سردها الى المزيد من الاسهاب ، ومازالت أحداثها جارية ·

ثبت المراجـــع

قد تحتاج قائمة المراجع الكاملة لمؤلفات الفلاســـفة الذين تناولنا مذاهبهم فى هذا الكتاب الى جملة أجزاء • ولقد روعى عند اعداد القائمة الآتية جملة عوامل • أولها الاقتصـــار على ذكر أســـماء بعض الكتب الأساسية الميسورة ، والتى مازالت تطبع • وعنيت بوجه خاص بمؤلفات الفلاسفة أنفسهم • ولم يكن بالاستطاعة ذكر أسماء جميع الكتب ومجموعات المقالات التى تحدثت عن فلاسفتنا عبر السنين ، ومن ثم رئى الاكتفاء بما نشر او اعيد نشره فى الخمسين سنة الأخيرة • وراعى المؤلف ذكر أسماء المراجع المؤلفة باللغة الانجليزية ، أو المترجمة اليها ، وان كان لم يستطع ذكر أسمائها جميعا • والمؤلفات المبينة فى هذه القائمة فيها الكفاية لمن لا يقرءون لغات اخرى غير الانجليزية ، ويريدون التبحر فى الموضوعات التى وردت مقتضبة فى هذا الكتاب ، ولعل هذه القائمة تعد وافية للباحث الراغب فى التعمق او اعداد رسائل وابحاث جامعية •

وتضمنت القائمة ايضا اسماء مراجع فى التاريخ العام للفلسفة او فى الفلسفة الكلاسيكية الحديثة ، وان كانت هناك أعداد وفيرة فى هذا المجال تفوق الحصر ، ولعل المكتبات الوافية بالكليات أو الجامعات تحتوى على اعداد كبيرة منها • ويحقق بعض هذه الكتب نفعا يفوق ما يحققه البعض الآخر من نفع ، ولست قادرا على المفاضلة بينها ، أو تزكية كتاب دون آخر • ولربما استفاد القارىء أكثر من ذلك فى هذا الشأن لو رجع الى المواد التى نشرت حديثا فى موسوعة الفلسفة Encyclopedia of Philosophy (نيويورك ــ ماكميلان) فأغلبها مقالات ممتازة قام بتحريرها مفكرون على المام كاف بموضوعاتهم •

وتتبع طريقة ترتيب المراجع نظام الكتاب نفسه • اذ تبدأ بالمؤلفات التى كتبها ديكارت ، والتى كتبت عنه ، وتنتهى بمؤلفات كانط ، وما كتب عنه • ولقد آثرت عدم اختيار المراجع التى تنحاز أو تفضل فيلسوفا على

آخر ، أو تفضله على جميع الفلاسفة · على اننى اميل الى لفت انتباه القارىء الى مجموعتين من السلاسل الفلسفية تستأهلان كل اهتمام وتقدير : المجموعة الأولى هى الدراسات التى نشرتها دار النشـــر كيجان بول وروتلدج تحت عنوان Arguments of the Philosophers · والمجموعة الثانية عنوانها Collections of Critical Essays (دوبلداى) · وقد اعيد نشرها حديثا بمعرفة دار النشر University of Notre-Dame والمجموعتان جديرتان بكل ثناء وتقدير لما بذل فيهما من جهد موفق ·

René Descartes (1596 — 1650) رينيه ديكارت :

Writings

Oeuvres, ed Ch. Adam and P. Tannery, Paris : Cerf., 1897 — 1913. 11 vols.

Philosophical Works, ed. and tr. Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross Cambridge : Cambridge University Press, 1911, Reissued 1967. 2 vols.

Philosophical Letters, tr. and ed. Anthony Kenny. Oxford : Clarendon Press, 1970.

Commentary

Balz, Albert, *Descartes and the Modern Mind.* New Haven : Yale University Press, 1952.

Beck, Leslie J. *The Metaphysics of Descartes : A Study of the Meditations.* Oxford : Clarendon Press, 1965.

Beck, Leslie J. *The Method of Descartes : A Study of the Regulae.* Oxford : Clarendon Press, 1952.

Broadie, Frederick. *An Approach to Descartes' «Meditations».* London : Athlone Press, 1970.

Butler, R. J. (ed.). *Cartesian Studies.* New York : Barnes & Noble, 1972.

Caton, Hiram. *The Origin of Subjectivity : An Essay on Descartes.* New Haven : Yale Univ. Press, 1973.

Collins, James. *Descartes' Philosophy of Nature.* Oxford : Blackwell, 1971.

Curley, E.M. *Descartes Against the Skeptics.* Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1978.

Doney, Willis (ed.). *Descartes : A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York : Doubleday (Anchor), 1967.
Frankfourt, Harry G. *Demons, Dreamers, and Madmen : The Defense of Reason in Descartes's Meditations'*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1970.

Gibson, A. Boyce. *The Philosophy of Descartes*. New York : Russell & Russell. (Reissue of 1932 edition).

Hooker, Michael (ed.). *Descartes : Critical and Interpretive Essays*. Baltimore : John Hopkins University Press, 1978.

Keeling, S. V. *Descartes*. London : Ernest Benn, 1934.

Kenny, Anthony. *Descartes : A Study of His Philosophy*. New York : Random House, 1968.

Schouls, Peter, A. *The Imposition of Method : A Study of Descartes and Locke*. Oxford : Clarendon Press, 1980.

Sesonske, Alexander and Fleming, Noel (eds.). *Meta-Meditations : Studies in Descartes*. Belmont, California : Wadsworth 1965.

Smith, Norman Kemp. *Studies in the Cartesian Philosophy*. New York : Russell & Russell, 1962. (Reissue of 1914 edition).
Smith Norman Kemp. *New Studies in the Philosophy of Descartes*, New York : Russell & Russell, 1963. (Reissue of 1952 edition).

Spinoza, Benedictus. *The Principles of Descartes' Philosophy*, tr. Halbert H. Britan. LaSalle, III. : Open Court, 1978.

Taliaferro, Robert Catesby. *The Concept of Matter in Descartes and Leibniz*, Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1964.

Talmor, Ezra. *Descartes and Hume*. New York : Pergamon, 1980.

Williams, BernardA. O. *Descartes : The Projects of Pure Enquiry*. Harmondsworth : Penguin, 1978.

Wilson, Margaret Dauler. *Descartes*. London : Routledge & Kegan Paul, 1978.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 .. 1716) : جوتفريد لايبنتز

Writings

Sämtliche Schriften und Briefe, Darmstadt : Reichl, 1923.

Philosophische Schriften, ed. C.I. Gerhardt. Berlin : Weidmann, 1876 — 90. 7 vols.

Discourse on Metaphysics and Correspondence with Arnauld, tr. George R. Montgomery. LaSalle, Ill. : Open Court, 1973.

Monadology and Other Philosophical Essays, tr. Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker. Indianapolis : Bobbs Merrill, 1965.

New Essays on Human Understanding, ed. Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.

Logical Papers : A Selection, tr. G.H. Parkinson. Oxford : Oxford University Press, 1966.

Philosophical Papers and Letters. ed. and tr. Leroy E. Loemker. Dordrecht : Reidel, 1970 (2nd ed.).

Philosophical Writings, ed. G.H. Parkinson, tr. Mary Morris. Towata, New Jersey : Rowman & Littlefield, 1973.

The Leibniz-Clarke Correspondence, ed. H.G. Alexander. Manchester : Manchester University Press, 1977.

Commentary :

Broad, C.D. *Leibniz : An Introduction,* ed. C. Lewy Camzridge : Cambridge University Press, 1975.

Carr, Herbert Wildon. *Leibniz : A Collection of Critical Essays.* Garden City, New York : Doubleday (Anchor), 1972.

Hall, A. Rupert. *Philosophers at War : The Quarrel Between Newton and Leibniz.* Cambridge : Cambridge University Press, 1980.

Hooker, Michael (ed.). *Leibinz : Critical and Interpretive Essays*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982.

Ishiguro, Hide. *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*. Ithaca, New York : Cornell University Press, 1972.

Joseph, H.W.B. *Lectures on the Philosophy of Leibniz*, Westport, Conn. : Greenwood, 1973. (Reissue of 1949 edition).

Kulstad, Mark, (ed.). *Essays on the Philosophy of Leibniz.* Houston : Rice University Press, 1978.

Loemker, Leroy, E. *Struggle for Synthesis : The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom* Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1972.

Martin, Gottfried. *Leibniz : Logic and Metaphysics*, tr. K.J. Northcot and P.G. Lucas. Manchester University Press 1964.

Meyer, Rudolf W. *Leibniz and the Seventeenth Century Revolution*, tr. J.P. Stern, Cambridge : Bowes & Bowes 1952.

Ortega y Gasset, Jose. *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory*, tr. Mildred Adams, New York. : Norton, 1971.

Parkinson, G.H.R. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. Oxford : Clarendon Press, 1965.

Rescher, Nicholas. *The Philosophy of Leibniz*. Towata, New Jersey : Rowman & Littlefield, 1979. (Reissue of 1967 edition).

Russell, Bertrand *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London : Allen & Unwin, 1900.

Taliaferro, Robert Catesby. *The Concept of Matter in Descartes and Leibniz*. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1964.

باروخ اسبينوزا :

Baruch/Benedictus de Spinoza (1631 — 1677)

Writings :

Opera, ed. Carl Gebhardt. Heidelberg : Carl Winter, 1925. 4 vols.

Works of Spinoza, tr. R.H.M. Elwes. New York : Dover, 1951. 2 vols.

Earlier Philosophical Writings, ed. Frank A. Hayes. New York : Irvington, 1973.

The Ethics and Selected Letters, ed. and tr. Samuel Shirley. New York : Hackett, 1982.

Commentary :

Curley, E.M. *Spinoza's Metaphysics : An Essay in Interpretation*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1969.

de Deugd, Cornelis. *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen, Netherlands : Van Gorcum, 1966.

Freeman, Eugene, and Mandelbaum, Maurice (eds.). *Spinoza : Essays in Interpretation*. LaSalle, Ill : Open Court, 1975.

Grene, Marjorie (ed.). *Spinoza : A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York : Doubleday (Anchor), 1973.

Hallett, Harold Foster. *Benedict de Spinaza : The Elements of His Philosophy*. London : Athlone, 1975.

Hampshire, Stuart. *Spinoza*. Harmondsworth : Penguin, 1962. (Reissue of 1956 edition).

Harris, Errol E. *Salvation from Despair : A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1973.

Hubbeling, H.G. *Spinoza's Methodology*. Assen, Netherlands : Van Gorcum, 1967.

Jaspers, Karl. *Spinoza*, tr. Hannah Arendt. New York : Harcourt, Brace, 1974.

Joachim, H.H. *A Study of the Ethics of Spinoza*. New York : Russel & Russell, 1964. (Reissue of 1901 edition).

Kashap, Paul (ed.). *Studies in Spinoza : Criticcl and Interpretive Essays*. Berkeley : University of California Press, 1973.

Mark, Thomas Carson. *Spinoza's Theory of Truth.* New York : Columbia University Press, 1972.

McKeon, Richard P. *The Philosophy of Spinoza : The Unity of His Thought.* New York : Longmans, Green, 1928.

Myers, Henry Alonzo. *The Spinoza-Hegel Paradox.* Ithaca, New York : Cornell University Press, 1944.

Naess, Arne. *Creation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects.* Oslo : University of Oslo Press, 1967.

Naess, Arne *Freedom, Emotion and Self-Subsistence : The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics.* Oslo : University of Oslo Press, 1975.

Parkinson, G. H. R. *Spinoza's Theory of Knowledge.* Oxford : Clarendon Press, 1954.

Saw, Ruth, L. *The Vindication of Metaphysics : A Study in the Philosophy of Spinoza.* New York : Russell & Russell, 1972. (Reissue of 1951 edition).

Shahan, Robert, W., and Biro, J.I. (eds.). *Spinoza : New Perspectives.* Norman, Oklahoma : University of Oklahoma Press, 1978.

Wienpahl Paul. *The Radical Spinoza.* New York : New York University Press, 1979.

Wilbur, James B. (ed.). *Spinoza's Metaphysics : Essays in Critical Appreciation.* Assen, Netherlands : Van Gorcum, 1976.

Wolfson, J. A. *The Philosophy of Spinoza.* New York : Schocken, 1969. 2 vols.

John Locke (1632 — 1704) جون لوك :

Writings :

Works. Oxford : Clarendon Press, 1975.

An Essay Concerning Human Understanding ed Peter. H. Nidditch, Oxford Clarendon Press 1979.

An Essay Concerning Human Understanding, ed A .D. Woozley. Cleveland and New York : World, 1964.

The Reasonableness of Christianity and A Discourse on Miracles, ed. I.T. Ramsey. Stanford : Stanford University Press, 1958.

Two Treatises of Government, ed. Peter Laslett. Cambridge : Cambridge University Press, 1960.

The Correspondence of John Locke, ed. E. S. DeBeer, Oxford : Oxford University Press, 1976 — 79. 5 vols.

Commentary :

Aaron, Richard I. *John Locke*. 3rd ed. Oxford : Clarendon Press,1971.

Alexander Samuel. *Locke*. New York : Kennicat, 1970. (Reissue of 1908 edition).

Armstrong, D. M., and Martin, C. B. (eds.). *Locke and Berkeley : A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York : Doubleday (Anchor), 1968.

Barger, Bill D. *Locke on Substance*. Manhattan Beach, California : Sheffield, 1976.

Bennett, Jonathan. *Locke Berkeley Hume : Central Themes*. Oxford Clarendon Press, 1971.

Collins, James. *British Empiricists : Locke Berkeley Hume*. New York : Glencoe, 1967.

Jenkins, J.J. *Understanding Locke*. New York : Columbia University Press, 1982.

Kraus, John L. *John Locke*. New York : Philosophical Library, 1968.

Mabbott, J.D. *John Locke*. London : Macmillan, 1973.

Mackie, J.L. *Problems from Locke*. Oxford : Clarendon Press, 1976.

Morris, Charles R. *Locke, Berkeley, Hume*. Westport, Conn. : Greenwood, 1979. (Reissue of 1931 edition).

O'Conner, D.J. *John Locke*. London : Penguin, 1952.

Schouls, Peter A. *The Imposition of Method : A Study of Descartes and Locke.* Oxford : Clarendon Press, 1980.

Woolhouse, R. S. *Locke's Philosophy of Science and Knowledge.* New York : Barnes & Noble, 1971.

Yolton, John W. *Locke and the Compass of Human Understanding.* Cambridge : Cambridge University Press, 1970.

Yolton, John W. *John Locke and the Way of Ideas.* Oxford: Oxofrd University Press, 1956.

Yolton, John W. (ed.). *John Locke : Problems and Perspectives : A Collection of New Essays.* Cambridge : Cambridge University Press, 1969.

George Berkeley (1685 — 1753) جورج بركلي :

Writings :

The Works of George Berkeley, ed. A.A. Luce and T.E. Jessop. London : Thomas Nelson, 1948 — 57. 9 vols.

Philosophical Works. Towata, New Jersey : Rowman & Littlefield, 1980.

Principles, Dialogues and Philosophical Correspondence, ed. Colin M. Turbayne. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965.

Selections, ed. Mary W. Calkins. New York : Scribner's. 1957.

Commentary :

Ardley, Gavin. *Berkeley's Renovation of Philosophy.* The Hague : Martinus Nijhoff, 1968.

Armstrnog. D. M. and Martin, C.B. (eds.). *Locke and Berkeley : A Collection of Critical Essays.* Garden City, New York : Doubleday (Anchor), 1968.

Bennett, Jonathan. *Locke Berkeley Hume : Central Themes.* Oxford : Clarendon Press, 1971.

Bracken, Harry M. *Berkeley.* New York : St. Martin's. Press, 1974.

Broad, C.D. *Berkeley's Argument*. New York : Haskell, 1975

Brook, Richard J. *Berkeley's Philosopy of Science*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1973.

Engle, Gale W. and Taylor, Gabriele (eds.). *Berkeley's Principles of Human Knowledge*. Belmont, California : Wadsworth, 1968.

Hicks, G. Dawes. *Berkeley*. New York : Russell & Russell, 1968. (Reissue of 1937 edition).

Johnston, George A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. New York : Russell & Russell, 1965. (Reissue of 1923 edition).

Luce, Arthur A. *Berkeley and Malebranche*. Oxford : Clarendon Press, 1934.

Luce, Arthur A. *Berkeley's Immaterialism*. New York : Russell & Russell, 1968. (Reissue of 1945 edition).

Park, Désirée, *Complementary Notions : A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1972.

Pitcher, George. *Berkeley*. London : Routeldge & Kegan Paul, 1977.

Ritchie, A. D. *George Berkeley : A Reappraisal* . Manchester : Manchester University Press, 1967.

Stack, George J. *Berkeley's Analysis of Perception*. The Hague : Mouton, 1970.

Steinkraus, Warren E. (ed.). *New Studies in Berkeleys's Philosophy*. Lanham, Maryland : University Press of America, 1982.

Tipson, I.C. *Berkeley : The Philosophy of Immaterailism*. London : Methuen, 1974.

Turbayne, Colin M. (ed.). *Berkeley : Critical and Interpretive Essays*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1982.

Warnock, Geoffrey J. *Berkeley*. Baltimore : Penguim, 1969.

Wild, John. *George Berkeley : A Study of His Life and Philosophy*. New York : Russell & Russell, 1962. (Reissue of 1936 edition).

Wisdom, John D. *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*. London : Hogarth Press, 1953.

David Hume (1711 — 1776) : دافيد هيوم :

Writings :

The Philosophical Works, ed. Thomas H. Green and H. Hodge Gross. New York : Adler, 1964, 4 vols. (Reissue of 1882 edition).

Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Norman Kemp Smith. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1947.

An Inquiry Concerning Human Understanding, ed. Charles W. Hendel. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965.

An Inquiry Concerning the Principles of Morals, ed. Charles W. Hendel. Indianapolis : Bobbs-Merill, 1957.

Of the Standard of Taste and Other Essays, ed. John W. Lenz. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965.

A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford : Oxford University Press, 1978.

The Letters of David Hume, ed. J.Y.T. Grieg. Oxford : Oxford University Press, 1969. 2 vols.

Commentary :

Anderson, Robert Fendel. *Hume's First Principles. Lincoln,* Nebraska : University of Nebraska Press, 1966.

Ardal, P.S. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1966.

Ayer, A. J. *Hume*. New York : Hill & Wang, 1980.

Basson, A.H. *David Hume*. Westport, Conn. : Greenwood, 1981. (Reissue of 1958 edition).

Beauchamp, Tom L. and Rosenberg, Alexander. *Hume and the Problem of Causation*. New York : Oxford University Press, 1981.

Bennett, Jonathan. *Locke Berkeley Hume : Central Themes*. Oxford : Clarendon Press, 1971.

Botwinick, Aryeh. *Ethics, Politics and Epistemology : A Study in the Unity of Hume's Thought*. Lanham, Maryland : University Press of America, 1980.

Bricke, John. *Hume's Philosophy of Mind*. Princeton : Princeton University Press, 1980.

Chappell, V. C. (ed.). *Hume : A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York : Doubleday (Anchor), 1966.

Church, Ralph W. *Hume's Theory of the Understanding*. London : Allen & Nnwin, 1968, (Reissue of 1935 edition).

Flew, Anthony. *Hume's Philosophy of Belief*. London : Routledge & Kegan Paul, 1961.

Harrison, Jonathan. *Hume's Moral Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

Hendel, Charles, W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1963.

Kydd, Rachel M. *Reason and Conduct in Hume's Treatise*. New York : Russel & Russell, 1964. (Reissue of 1946 edition).

Laird, John. *Hume's Philosophy of Human Nature*. Hamden, Conn. : Archon, 1967. (Reissue of 1932 edition).

Livingston, Donald W., and King, James T. (eds.). *Hume: A Revaluation*. New York : Fordham University Press, 1976.

MacNabb, D. G. C. *David Hume : His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford : Blackwell, 1966.

Noxon, James *Hume's Philosophical Development*. Oxford : Oxford University Press, 1973.

Passmore, John, *Hume's Intentions*. New York : Basic Books, 1968. (Reissue of 1952 edition).

Pears, David (ed.). *David Hume : A Symposium*. London MacMillan, 1963.

Penelhum, Terence. *Hume*. London : MacMillan, 1975.

Price, H. H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford : Oxford University Press, 1940.

Sesonske, Alexander and Fleming, Noel (eds.). *Human Understanding : Studies in the Philosophy of David Hume*. Belmont, Galifornia : Wadsworth, 1965.

Smith Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume*. London : MacMillan, 1941.

Stove, D. C. *Probability and Hume's Inductive Scepticism*. Oxford : Oxford University Press, 1973.

Stroud, Barry. *Hume*. London : Routledge & Kegan Paul, 1977.

Talmor, Ezra. *Descartes and Hume*. New York : Pergamon, 1980.

Wilbanks, Jan. *Hume's Theory of Imagination*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1968.

Zabeeh, Farhang. *Hume : Precursor of Modern Empiricism* The Hague : Martinus Nijhoff, 1960.

Immanuel Kant (1724 — 1804) : ايمانويل كانط :

Writings :

Werke, ed. Prussian Academy of Sciences. Academy text-edition, Berlin : De Gruyter, 1968, 9 vols.

Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith. New York : St. Martin's Press, 1965.

Critique of Pure Reason, tr. Lewis White Beck. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1956.

Critique of Judgment, tr. J.C. Meredith. Oxford : Oxford University Press, 1952.

Anthropology from a Pragmatic Point of View, tr. Lyle Dowdell, ed. and tr. rev. Hans. H. Rudnick. Cardondale, III. : Southern Illinois University Press, 1977.

Lectures on Philosophical Theology, tr. Allen W. Wood and Gertrude M. Clark. Ithaca, New York : Cornell University Press, 1978.

Foundations of the Metaphysics of Morals, tr. Lewis White Beck. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1959.

Prolegomena to Any Future Metaphysics, tr. Lewis White Beck. Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1950.

Religion Within the Limits of Reason Alone, tr. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York : Harper & Row, 1960.

Philosophical Correspondence, ed. Arnulf Zweig, Chicago : University of Chicago Press, 1967.

Commentary :

Al-Azm, Sadik, J. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford : Oxford University Press, 1972.

Ameriks, Karl. *Kant's Theory of Mind. : An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford : Oxford University Press, 1982.

Beck, Lewis White. *Early German Philosophy : Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1969.

Beck, Lewis White. *Essays on Kant and Hume*. New Haven : Yale University Press, 1978.

Beck, Lewis White. *Studies in the Philosophy of Kant* Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1965.

Beck, Lewis White (ed.). *Kant Studies Today*. LaSalle, Ill. : Open Court, 1969.

Beck, Lewis White (ed.). *Kant's Theory of Knowledge*. Dordrecht. : Reidel, 1974.

Bennett, Jonathan. *Kant's Analytic*. Cambridge : Cambridge University Press, 1966.

Bennett, Jonathan. *Kant's Dialectic*. Cambridge : Cambirdge University Press, 1974.

Bird, Graham. *Kant's Theory of Knowledge*. London : Routledge & Kegan Paul, 1962.

Brittan, Gordon, G. Jr. *Kant's Theory of Science*. Princeton : Princeton University Press, 1978.

Broad, C.D. *Kant : An Introduction*, ed. C. Lewy. Cambridge : Cambridge University Press, 1978.

Caird Edward. *A Critical Account of the Philosophy of Kant*. Glasgow : Maclehose, 1877.

Cassirer, Ernst. *Kant's Life and Thought*, tr. James Hadeb. New Haven : Yale University Press, 1981.

Cassirer, H.W. *Kant's First Critique*. New York : Humanities Press, 1978. (Reissue of 1954 edition).

Dryer, D. P. *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*. London : Allen & Unwin, 1966.

England, Frederick Ernest. *Kant's Conception of God*. New York : Humanities Press 1968. (Reissue of 1929 edition).

Ewing, A. C. A. *Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reoson*. Chicago : University of Chicago Press. 1938.

Findlay, J.N. *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*. Oxford : Clarendon Press, 1981.

Gram,Moltke S. *Kant, Ontology, and the A Priori*. Evanston : Northwestern University Press, 1968.

Gram, Moltke S. (ed.) *Interpreting Kant*. Ames, Iowa : Iowa University Press, 1982.

Gram, Moltke S. (ed.) *Kant : Disputed Questions*. Chicago: Quadrangle, 1967.

Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1979.

Hartnack, Justus. *Kant's Theory of Knowledge,* tr. M. Holmes Hartshorne. New York : Harcourt, Brace & World, 1967.

Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics,* tr. James S. Churchill Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1962.

Jaspers, Karl. *Kant,* ed. Hannah Arendt, tr. Ralph Manheim. New York : Harcourt, Brace & World, 1962.

Kemp, John. *The Philosophy of Kant*. Oxford : Oxford University Press, 1968.

Martin, Gottfried. *Kant's Metaphysics and Theory of Science,* tr. P.G. Lucas. Manchester : Manchester University Press, 1955.

Melnick, Arthur. *Kant's Analogies of Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Mohanty, J.N. and Shahan, Robert W. (eds.). *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*. Norman, Oklahoma : Univesity of Oklahoma Press, 1982.

Paton, H. J. *Kant's Meaphysics of Experience*. London : Allen & Unwin, 1936. 2 vols.

Rotenstreich, Nathan. *Experience and It's Systematization : Studies in Kant*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1965.

Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York : Humanities Press, 1962.

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*. London : Methuen, 1966.

Swing, Thomas Kaehao. *Kant's Transcendental Logic*. New Haven : Yale University Press, 1969.

Vleeschauwer, Herman Jean de. *The Development of Kantian Thought,* tr. A.R.C. Duncan. London : Thomas Nelson, 1962.

Walker, Ralph C.S. *Kant*. London : Routledge & Kegan Paul, 1978.

Walker, Ralph C.S. *Kant on Pure Reason*. Oxofrd : Oxford University Press, 1982.

Walsh, W.H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Chicago : University of Chicago Press, 1975.

Weldon, T.D. *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford : Clarendon Press, 1958. (Reissue of 1945 edition).

Werkmeister, W.H. *Kant : The Architectonic and Development of His Philosophy*. LaSalle, Ill. : Open Court, 1980.

Wilkerton, T.E. *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford : Clarendon Press, 1976.

Wolff, Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1963.

Wolff, Robert Paul (ed.). *Kant A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York : Doubleday (Anchor), 1967.

Wood, Allen W. *Kant's Moral Religion, Ithaca,* New York : Cornell University Press, 1970.

Wood, Allen W. *Kant's Rational Theology*. *Ithaca,* New York : Cornell University Press, 1978.

Yovel, Yirmiahu. *Kant and the Problem of History*. Princeton : Princeton University Press, 1980.

رقم الايداع ١٩٩٣/٥٥٩٦

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 — 01— 3425 — 2

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

استدراك

ص ٦٢ السطر ١٩ ما بوسعه ان يثبته فيكون موجودا ٠

ص ٧٤ السطر ١٦ باتباع أى وسيلة أخرى ٠

ص ٢٠٦ (الهامش السطر القبل الأخير) ٠

David Hume

ص ٢١٤ السطر ٢٦ اذ لاتتيسر ٠

ص ٢٦١ السطر ٢٠ لقد بدأ هيوم تفلسفه ٠

ص ٢٩١ السطر ٨ درجة ملحوظة ٠



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

٤٥٠ قرشا